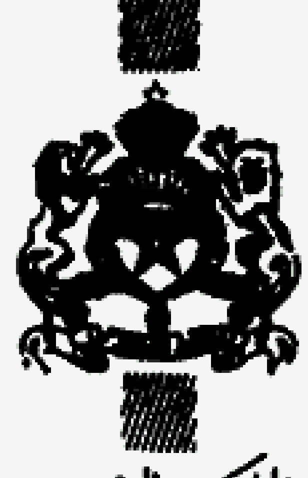
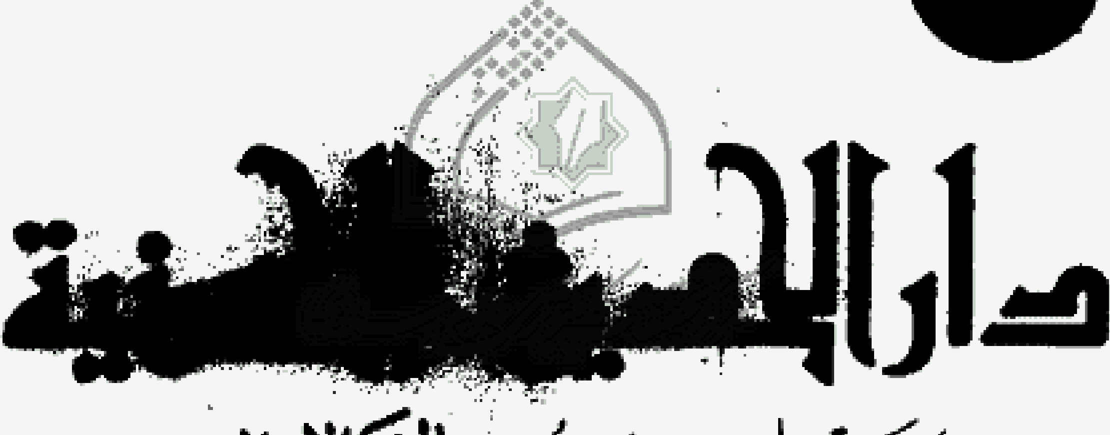


المملكة المغربية
القصر الملكي
دار الحديث الحسنية



سنوية علمية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي

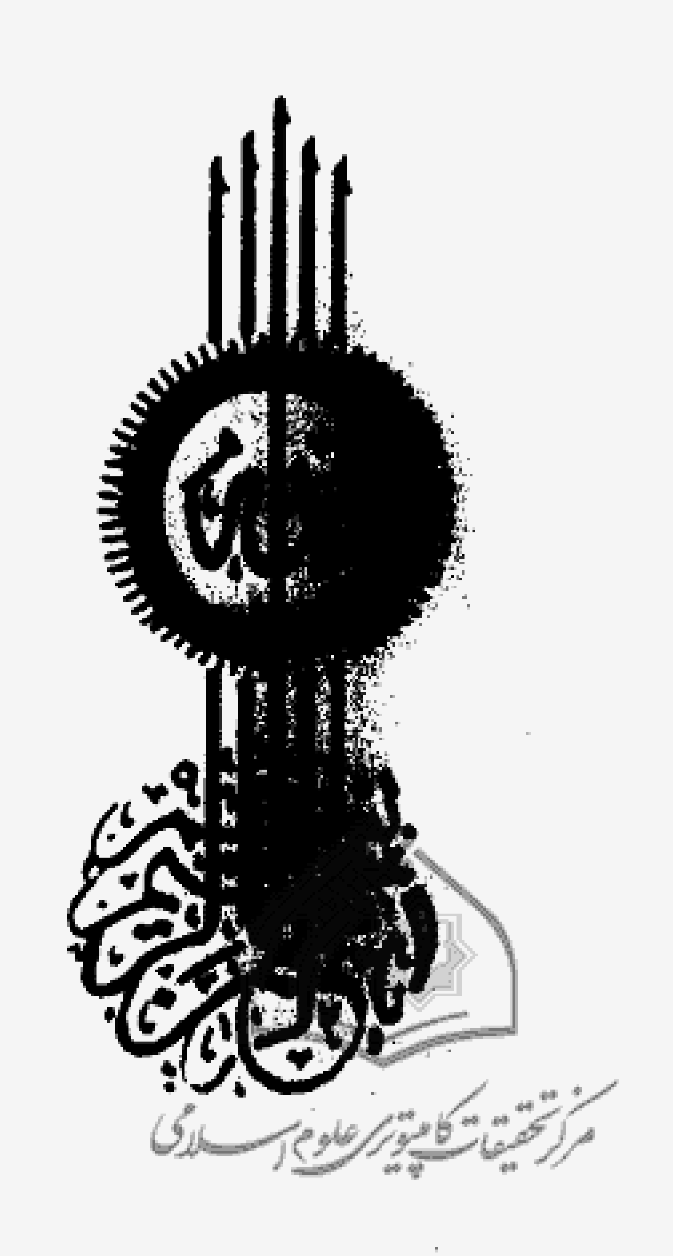
رئيس التحرير:

الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

العدد: 12

1415 هـ - 1[illegible] م

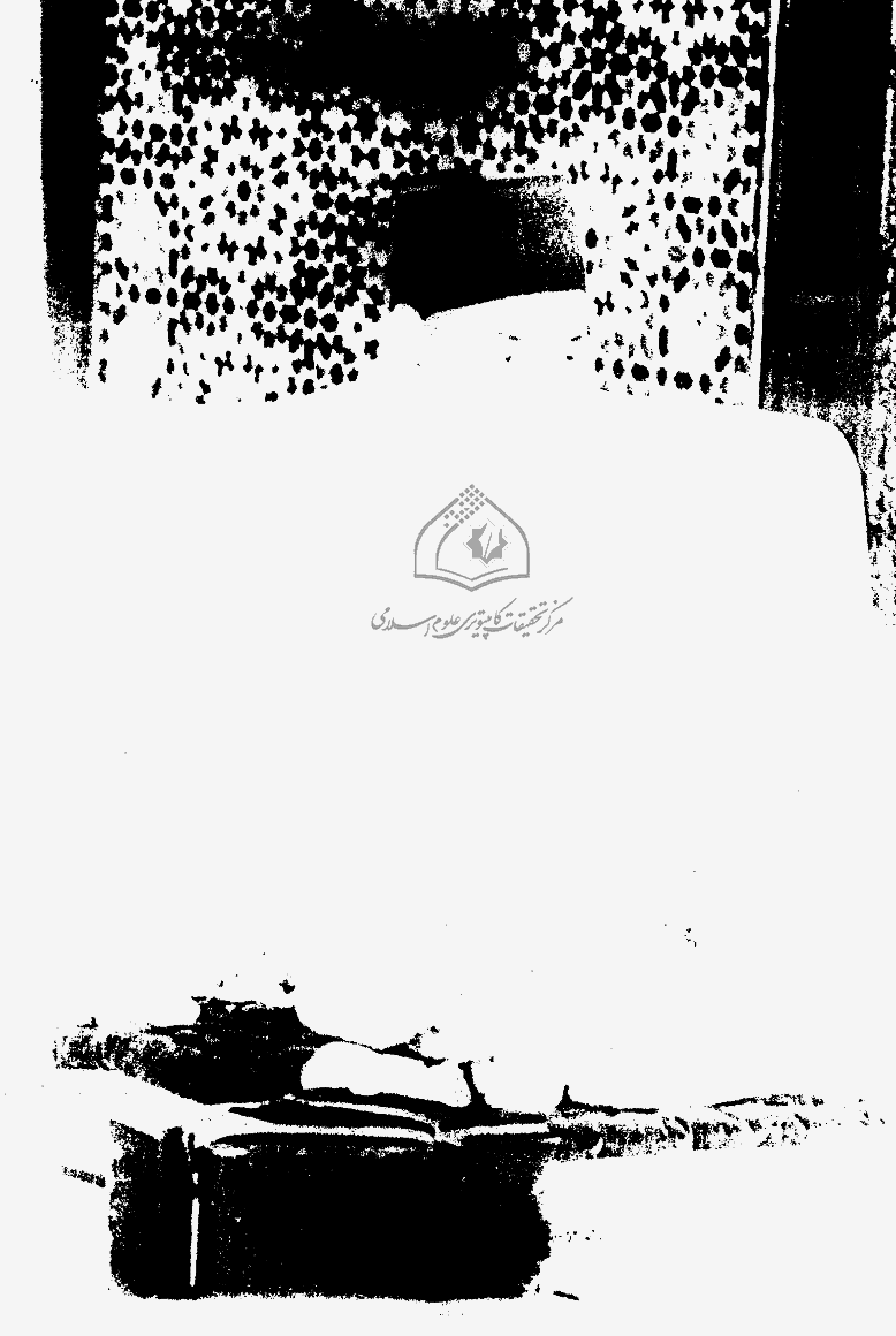


رقم الايداع القانوني

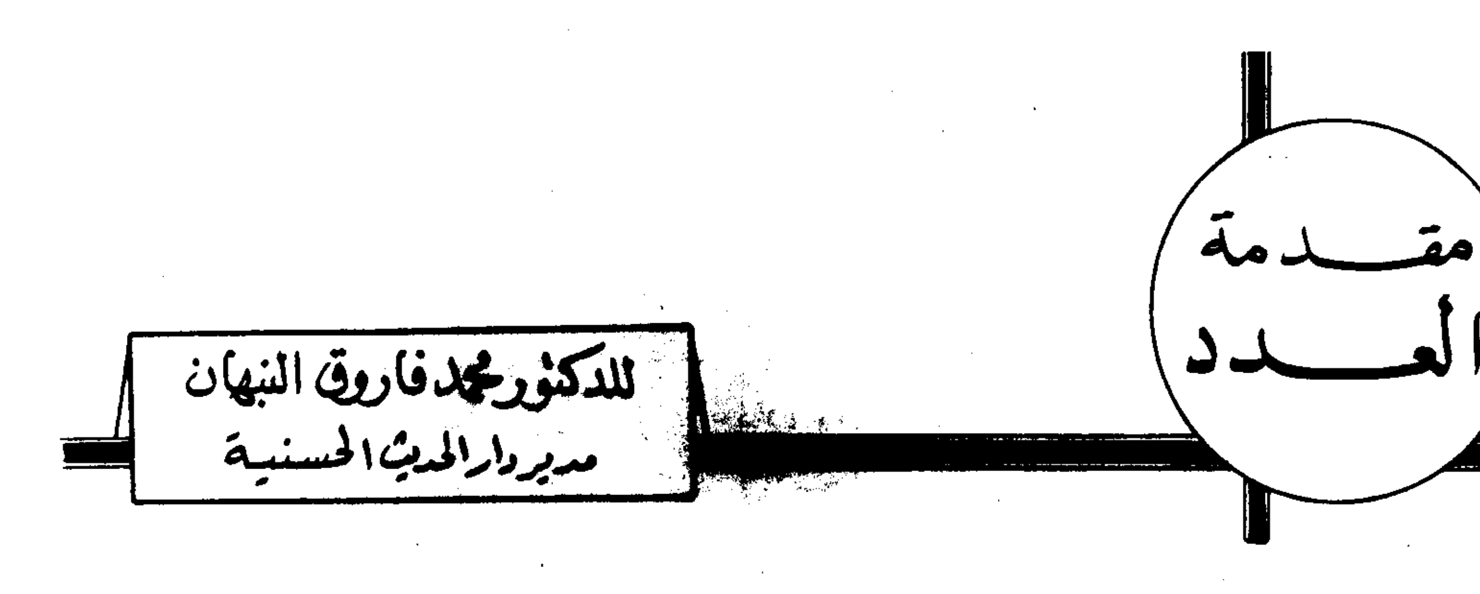
1979 / 6

ISSN 0851 - 0245






مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه..

في كل عام لنا موعد مع عدد جديد من هذه المجلة، ونحرص على أن يكون العدد الجديد حافلا بما هو جديد، من البحوث والدراسات العلمية، التي تثري فكرنا الاسلامي وتعرف به، وتكشف النقاب عن جوانب مشرقة من تراثنا الاسلامي..

واهتمامنا بالتراث كفكر ورجال ومصنفات لا يعني أننا نهمل ما يجب أن نهتم به من أمر حاضرنا، وقضايانا الواقعية، التي تتزايد وتتداخل في كل يوم، فالتراث ليس نقيض الواقع، واهتمامنا به هو تأكيد على منهجية التأصيل التي تعتبر الخطوة الأولى في أي فكر تجديدي، لكيلا يقع التصادم والتنافر في سجلنا الحضاري بين صفحات متتابعة، ومتلاحقة، في كل صفحة إضافة، تثري وتغني في جهد فكري متكامل، يعبر عن مواكبة فكرنا لحركة مجتمعنا، والفكر الذي لا يواكب حركة المجتمع ولا يستمد رؤاه من تجربة ذلك المجتمع وقضاياه لا يمكن الاعتداد به. ونحن بحاجة إلى تمكين جيلنا المعاصر من معرفة تراثه لكي يضيف إليه أولا، ولكيلا يضل طريقه ثانيا، في مسيرة علمية متواصلة، تتعاقب فيها الخطى، وتتلاحق فيها عطاءات الأجيال، وبذلك يكون السجل حافلا بصفحات غنية ودالة على تنافس تلك الأجيال في دفع عجلة التقدم..

وعصرنا اليوم هو العصر الذي يجب أن نهتم به، لأنه عصرنا، ونحن مؤتمنون عليه، فإن كان عصر نهضة نسبت النهضة إلى جهودنا، وإذا كان عصر تخلف كنا نحن رموز هذا التخلف، وليس من حقنا أن نفخر بعصر سابق أو لاحق، فالعصر السابق ملك لأهله، والعصر اللاحق كذلك، ولا نريد أن يكون عصرنا عالة على عصر الآباء أو الأحفاد، ومن حقنا أن نشيد بما سبق من جهد الآباء إلا أن ذلك لا يضيف شيئاً في سجل جيلنا الحاضر.

وتتمثل مهمة هذا الجيل في تكوين ملامح فكره وفي صياغة رؤيته وفي تحديد حجم اسهاماته، وفي اختيار موقعه. والمؤسسات العلمية هي مصانع الرجال، بمناهجها وفكرها وقدرتها على توليد الرؤية الفكرية الملائمة لعصرنا، ولا يجوز لفكرنا أن يبحث قضايا تاريخية، ولا أن يعكف على الاهتمام بالتاريخ، متجاهلاً حاجة مجتمعنا لإسهام علمائنا في الحركة الفكرية، وعلينا أن نجدد معاهدنا العلمية لكي تكون منارات معرفية، من خلال الاهتمام بقضايا عصرنا، ويحتاج ذلك إلى تشكيل الشخصية العلمية المؤهلة للإشعاع والقادرة على العطاء..

ونحتاج اليوم إلى تأصيل يقودنا إلى تجديد، وغاية التأصيل إلغاء ما طرأ على فكرنا من عوامل التخلف بسبب تراكم عقليات الجمود، التي أماتت البسمة في الوجوه، وحبست أنفاس الحياة، حتى أصبح جيلنا حبيس رؤية تاريخية جامدة، رافضة لكل تأصيل، خائفة من كل تجديد، مترددة أمام كل اجتهاد، متشككة في كل رأي، متشبثة بكل قديم، وهذا منهج خاطيء، وعلينا الفكاك منه والتخلص من قبضته لكي تنطلق القافلة في طريق الحياة، متطلعة إلى الأفق البعيد، باحثة عن ذاتها من خلال فكرها الاجتهادي وجهدها العقلي..

والثقافة الاسلامية اليوم تعيش في أزمة بسبب عجز علمائها عن استيعاب دورها في إثراء الحياة الانسانية، ومجتمعنا الاسلامي يحتاج إلى ثقافته لكي تحصنه ضد كل مظاهر الانحراف والتبعية، وخصوم الاسلام يعبثون أبشع عبث في تكوين مسارنا الثقافي، لأنهم يريدونه أن يكون مسار تبعية لثقافات مناهضة لوجودنا، ويقف جيلنا في واد ضيق بين منحدرين : أحدهما يمنع ثقافة الاسلام من الامتداد والنمو خوفاً على الاسلام من الضياع والتيه، وثانيهما يضيق الخناق على ثقافة الاسلام بالتشويه الناتج عن عداوة وكراهة أو من جهل بحقيقة الإسلام وقدراته..

وفي هذا العصر نمت ظاهرة الاصولية الاسلامية كما يسميها الإعلام الغربي، وهي حركة شعبية يدفعها شعور بالانتماء والبحث عن الهوية، ويعتبرها الإعلام الغربي ظاهرة مرضية لأنها تطرح شعارات متطرفة ضد الغرب ومصالحه وثقافته. ونحن في بلادنا الاسلامية لا نعتبرها كذلك، لأنها حركة شعبية ذات جذور وطنية، وهي حركة جماهيرية تلقائية غايتها التعبير عن ذاتيتها من خلال التمسك ببعض السلوكيات والأفكار الاسلامية. ولما تطرف الاعلام الغربي في التصدي لها بالتشويه والتحريض وبالغ من خوفه منها وأعلن عن مواقفه الصريحة في عدائه لها دفعها دفعا قويا إلى الانغلاق والتطرف والعنف، واندفع بعضها بغضب وانفعال إلى رفع شعارات خاطئة، وإلى توليد مصطلحات إسلامية لتبرير بعض السلوكيات المخلة بالقيم الاسلامية الأصيلة..

والاسلام يؤمن بإنسانية الإنسان ويحترم كرامته وحقوقه ويقرر مبدأ التعايش والتساكن، وينبذ العنف ويضيق بالعدوان، ويحترم حق الآخر في الأمن والحرية والكرامة، وفي نفس الوقت فإنه يدعو المسلم للدفاع عن حريته وأرضه وعقيدته وثقافته. ومن واجب الغرب أن يوقف حملاته الاستفزازية ضد الاسلام، وأن يعترف بحق المسلم في التعبير عن هويته وانتمائه، وأن يتعامل مع الإسلام كهوية وحضارة، وأن يتعامل مع الشعوب الاسلامية بتسامح وأخلاقية، وأن يندد بالسياسات العنصرية التي تهدد التعايش بين الحضارات المختلفة والديانات السماوية، وأن يخفف من حجم قبضته الاحتكارية على المصالح الاقتصادية للدول الاسلامية، وأن يحترم حقوق هذه الشعوب في اختيار مصيرها وثقافتها وعقيدتها لكي يثق كل فريق بالفريق الآخر، ولكي تكون سياسة الاحترام المتبادل هي الأساس لإقرار سلام حقيقي في هذه المنطقة من العالم. وإذا لم تملك شعوبنا القدرة على تحقيق انتصارات في أي مواجهات عسكرية أو اقتصادية مع الغرب فإنها قادرة على الأقل على الصمود، إلى أن يهيىء الله تعالى لهذه الأمة من الأسباب ما يجعلها في موطن الانتصار. والشعوب الحية تصمد في معارك التحدي ولا تنهزم إرادتها، ويدفعها ذلك التحدي إلى الدفاع عن كرامتها.

وليس من مصلحة الاعلام الغربي أن يتصدى لإثارة مشاعر المسلمين لكي لا تزداد حدة الغضب، ولكي يتمكن الحكماء من الإمساك بناصية التوجيه والنصح، لمقاومة العنف والتطرف.

ومجتمعنا المعاصر يحتاج إلى الأمن والسلام، ولا يتحقق هذا الهدف إلا عندما يقع الالتزام بسياسات أخلاقية في مجالات التعاون الدولي، بعيدة عن النزاعات الأنانية والسياسات الاحتكارية التي تضيق الخناق على الشعوب في مواردها الاقتصادية وفي قضاياها الحيوية.

والمغرب الغني بتاريخه الحضاري والإنساني يعتبر منارة للفكر الاسلامي الأصيل، وتنطلق من عاصمته بين حين وآخر صيحات ونداءات وإشارات، محذرة وناصحة وموجهة تدعو إلى التعقل، وتحذر من خطورة سياسات الارتجال في التعامل مع العالم الإسلامي، وتنصح باحترام خصوصيات الشعوب الاسلامية. ويواصل جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله في كل مناسبة تأكيده على أهمية الحوار والتواصل والتعايش كأداة ضرورية لإقرار الأمن في الحوض المتوسطي، وفتح الجسور بين الاتحاد الأوروبي والدول الاسلامية المجاورة في سبيل رسم صيغة ملائمة للتعاون والتعايش والتكامل..

وأدعو الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه وأن يسدد خطانا، وأن يجعل عملنا العلمي أداة للتعريف بالإسلام ووسيلة لتكوين الشخصية الاسلامية المؤهلة لتصحيح المفاهيم وتأصيل المناهج وإثراء الفكر بما يفيد..

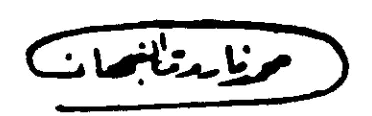
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الرباط في : 18 ذي القعدة 1415 هـ

18 أبريل 1995 م.

محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية



مَقالاتٌ علميّة



أبو عمر الطلمنكي وآثاره في الدراسات الإسلامية بالأندلس

للأستاذ
عبد اللطيف ايت عمي

أولا : اسمه وكنيته :

هو الإمام المقريء المحقق المحدث الحافظ الأثري الأستاذ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى لب بن يحيى بن محمد بن قزلمان المعافري الأندلسي الطلمنكي[1].

وإلى جانب هذا تضاف إلى اسمه ألقاب علمية، ونعوت تقديرية، وصفات شرفية. فقد أطلق عليه بعض أصحاب التراجم : عالم أهل قرطبة[2] ووصفه بعض المؤرخين بالامام المحقق[3]، كما يطلقون عليه : الإمام الحافظ نزيل قرطبة[4]، والمقريء الحافظ[5]. والحافظ الإمام المقريء[6]، والأستاذ أبو عمر الطلمنكي[7]. إلى غير ذلك من الألقاب العلمية والنعوت التقديرية.

والطلمنكي نسبة إلى طلمنكة المدينة التي ولد بها، وهي بفتح الطاء واللام والميم، وسكون النون وفتح الكاف. فالعرب يلفظونها بالطاء، وأما الاسبان

(1) سير أعلام النبلاء للذهبي ج 17 ص : 567، والصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 44، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ج 1 ص : 120.

(2) تذكرة الحفاظ للذهبي ج 3 ص : 1098، وكذا طبقات الحفاظ للسيوطي ص : 424.

(3) سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 567.

(4) غاية النهاية ج 1 ص : 120.

(5) معرفة القراء الكبار للذهبي ج 1 ص : 309.

(6) تذكرة الحفاظ للذهبي ج 3 ص : 1098، وطبقات الحفاظ للسيوطي ص : 424.

(7) غاية النهاية في طبقات القراء ج 1 ص : 120.

فيلفظونها بالسين. وهي بلدة متوسطة تقع على نهر طورمس. وتبعد عن مدينة زمورة بستين كيلومتراً. وبينها وبين وادي الحجارة عشرون ميلاً. وهي مركز مقاطعة وأسقفية، وقد اشتهرت قديماً بمدرستها الجامعة. وهي في بسيط من الأرض، وهواؤها شديد الاختلاف أشبه بهواء برغش، ففي الشتاء يشتد فيها البرد وفي الصيف تكون شديدة الحرارة. وكان اسمها في القديم سالامنتيكا.

وقد ذكر ياقوت الحموي طلمنكة فقال : مدينة بالأندلس من أعمال الافرنج اختطها محمد بن عبد الرحمٰن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمٰن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك، خرج منها جماعة منهم أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله بن لب بن يحيى بن محمد المعافري المقريء وكان من المجودين في القراءة وله تصانيف في القراءة، روى الحديث، وعمّر حتى جاوز التسعين يروي عنه محمد بن عبد الله الخولاني[8]. قال الأمير شكيب أرسلان : وكان أبو عمر الطلمنكي من أشهر علماء الأندلس، من أخذ عنه عدَّ نفسه قد رزق حظاً كبيراً، وكثيراً ما يدور ذكره في تراجم العلماء، وقد سار على أثره ابنه أبو بكر عبد الله بن أبي عمر أحمد بن محمد بن عبد الله بن لب المعافري الطلمنكي[9].

أما كنيته : أبو عمر : ففيها احتمالان : فهو إما كني أبي عمر جرياً على عادة العرب الذين كانوا يكتنون بأسماء أولادهم أو بأسماء آبائهم. ولكن هذا الاحتمال لم يشر إليه أحد من المؤرخين وأصحاب التراجم. إذ لم يثبت أن الطلمنكي كان له ابن يسمى عمر، اللهم إذا كان له ولد، ولم يكن له دور في الحياة الفكرية والسياسية حتى يخلده التاريخ في سجلاته، أو كان له ولد اسمه عمر ومات صغيراً. والاحتمال الثاني، وهو أن الطلمنكي كني بأبي عمر من باب الكنى الاصطلاحية، وهذا الاحتمال بعيد، والأكثر احتمالا هو الاحتمال الأول، فعدم ذكر كتب التراجم لولد له اسمه عمر لا يعني عدم الوجود والله أعلم. ومهما كان سبب كنية الطلمنكي، فإن الجهل بذلك لا يضر ولا ينقص من قيمة الطلمنكي، أو من قيمة البحث العلمي.

وقد اشتهر الطلمنكي باسمه العلمي الطلمنكي، أو أبي عمر الطلمنكي سواء في كتب الذين أخذوا عنه، أو كتب الذين ترجموا له. وقد عبّر عنه تلميذه ابن

---

(8) معجم البلدان ج 4 ص : 39.

(9) الحلل السندسية في الآثار الأندلسية. من تأليف شكيب أرسلان ج 2 ص : 54.

حزم في كتابيه المحلى بالآثار، والأحكام في أصول الأحكام، باسم أحمد بن محمد الطلمنكي[10] وأحياناً يضيف اسم جده فيقول : حدثنا أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي[11].

ثانياً : أسرته :

من أهم أفراد أسرته المعروفين :

أ - **أولاده** : لم يتعرض أحد ممن ترجم للطلمنكي، أو كتب عنه إلى كم كان له من الأولاد، ولهذا لا نستطيع حصرهم وسأكتفي بذكر من استطعت العثور عليه في بطون كتب التراجم الأندلسية، وهم ثلاثة أولاد : ابنان وبنت.

1 - **ابنه محمد** : وهو أبو بكر محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن لب بن يحيى بن محمد بن قزلمان المعافري. ولد سنة 367 هـ. سمع من أبي جعفر بن عون الله وكانت أمه بنت أخ أبي جعفر، وسمع أيضاً من أبي محمد بن قاسم القلعي البطروري وغيرهما. وأجاز له أبو عبد الله بن مفرج، وأبو الحسن بن مجاهد بن اصبغ البجاني، وأبو يحيى زكرياء بن خالد بن صاحب الصلاة، وشارك أباه في عدة من شيوخه الجلة. وأقرأ القرآن وحدث، توفي رحمه الله قبل الثلاثين وأربعمائة[12].

2 - **ابنه عبد الله** : هو أبو بكر عبد الله بن أبي عمر أحمد بن محمد بن عبد الله بن لب المعافري الطلمنكي، روى عن أبيه كثيراً من رواياته وصحبه كثيراً، وسمع مع أبيه من جماعة من شيوخه، وقد أخذ عنه الناس وحدث عنه أبو الحسن علي بن عبد الله الألبيري المقريء وغيره[13].

3 - **بنته** : هي زوجة[14] سليمان بن ابراهيم بن حمزة البلوي من أهل مالقة، ولم تذكر لنا كتب التراجم ما اسمها، وهل كان لها دور علمي أو أدبي أو سياسي.

---

(10) على سبيل المثال، المحلى لابن حزم ج2 ص : 2 مسألة 170، وج 3 ص : 102 مسألة 350، وج 4 ص : 117 مسألة 449، وج 6 ص : 6 مسألة 673، وكذلك الاحكام ج 4 ص : 479، وج 1 ص : 55.

(11) على سبيل المثال المحلى لابن حزم ج 1 ص : 117 مسألة 128، وج 2 ص : 252 مسألة 283، وكذا الاحكام ج 1 ص : 55.

(12) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 386، نشر عزت العطار.

(13) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 270.

(14) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 200.

ب – صهره : هو أبو أيوب سليمان بن إبراهيم بن حمزة البلوي، من أهل مالقة. زوج ابنته، كان مجوداً للقرآن، عالماً بكثير من معانيه متصرفاً في فنون من العربية، حسن الفهم، خيراً فاضلا، روى عن أبي عمر الطلمنكي كثيراً من رواياته وتوالفه، وروى عن حسون القاضي وغيره من شيوخ مالقة، وكان محسناً في العبارة مطبوعاً فيها، توفي بقرطبة في نحو سنة خمس وثلاثين وأربعمائة[15].

ج – سبطه : هو أبو اسحاق ابراهيم بن سليمان بن ابراهيم بن حمزة البلوي من أهل مالقة، سبط الطلمنكي. سمع منه كثيراً من رواياته وكان له اعتناء بالعلم. وكان مقدماً في علم العبارة. توفي بقرطبة سنة ثمان وأربعين وأربعمائة[16].

د – زوجته : لم تشر كتب التراجم إلى إسمها اللهم من إشارة عابرة ذكرها ابن الأبار في كتاب التكملة عند ترجمته لابنه محمد قال : وكانت أمه بنت أخ أبي جعفر – ابن عون الله – أصهر إليه أبو عمر أيام سكناه قرطبة[17].

ثالثا – مولده ونشأته :

لم يختلف المؤرخون وأصحاب التراجم، بأن ولادة أبي عمر الطلمنكي كانت سنة أربعين وثلاثمائة 340 هـ[18] موافق 951م. كما أجمعوا على مكان ولاته، وهو طلمنكة[19] وعليه فالطلمنكي ولد بطلمنكة ونشأ في قرطبة[20] حاضرة الدولة الاسلامية إذاك في قلب أوربا. والحقيقة أن التاريخ طوى كل ما يتصل بنشأته وطفولته. فلم يقدمه لنا إلا وهو طالب يدرس العلم على المشايخ، أو عالم يسمع منه فلم يتعرض لتربيته ولا لحياة أسرته وأسلوب عيشها ومصدر

---

(15) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 200.

(16) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 94.

(17) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 386، نشر عزت العطار.

(18) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 33. والصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45، وسير أعلام النبلاء للذهبي ج 17 ص : 566. ومعرفة القراء الكبار للذهبي ج 1 ص : 309، وتذكرة الحفاظ ج 3 ص : 1098، والعبر للذهبي ج 3 ص : 168. والديباج المذهب لابن فرحون ص : 39. وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ج 1 ص : 120، وطبقات الحفاظ للسيوطي ص : 424، وطبقات المفسرين للسيوطي ص : 5، وطبقات المفسرين للداودي ج 1 ص : 80، وشذرات الذهب ج 3 ص : 243، والوافي بالوفيات للصفدي ج 8 ص : 32، والنجوم الزاهرة لابن ثغرى بردى ج 5 ص : 28، وشجرة النور الزكية لمحمد بن محمد مخلوف ص : 113، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ج 4 ص : 39، وغيرها.

(19) المصادر والمراجع السابقة.

(20) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 32.

رزقها، ولأثرها في تكوينه، ولعل السبب في هذا أن طريقة التأليف عن الأفراد وكتابة التراجم لم تكن تعنى بهذه الناحية : ناحية تأثير البيئة المنزلية في الطفل ودور الأسرة فيه. إذ تكتفي بذكر المشيخة التي تتلمذ عليها المترجم له. لما لها من أثر في حياته العقلية والثقافية، وهذا ما نجده ينطبق على أبي عمر الطلمنكي.

رابعا – دراسته ورحلاته واشتغاله بالتدريس :

أ – دراسته : تعتبر سنة 362 هـ هي السنة التي بدأ فيها الطلمنكي سماعه من الشيوخ بصفة رسمية بعد المرحلة التمهيدية التي دامت أكثر من عشر سنوات، ذكر ذلك الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء وقال عنه : وكان من بحور العلم، وأول سماعه في سنة اثنتين وستين وثلاثمائة[21]. وقال عنه في تذكرة الحفاظ : وأول ما وجدت له في سنة اثنتين وستين[22].

وقد تلقى الطلمنكي دراسته في قرطبة التي نشأ وطلب العلم فيها، حيث كانت تموج بالعلماء الذين اختلفت مشاربهم، وتباينت مآربهم، وزخرت بأنواع المعارف والفنون، ففيها القراء والمحدثون، وفيها المتصوفة وعلماء اللغة والفلاسفة ورجال السياسة.

وهكذا أقبل الطلمنكي على قرطبة يعب من المعارف ويكرع من العلوم على كبار علمائها والوافدين عليها يلازمهم ويأخذ عنهم كل ما تصل إليه يده، وكل ما يلائم اتجاهه وميوله، حتى نبغ في القراءات القرآنية بصفة خاصة وعلوم القرآن والحديث النبوي الشريف بصفة عامة، وفي هذا يقول عنه الذهبي : وكان رأسا في علم القرآن، حروفه واعرابه، وناسخه ومنسوخه، وأحكامه ومعانيه، وكان ذا عناية تامة بالحديث ومعرفة الرجال، حافظا للسنن إماما عارفا بأصول الديانة، عالي الاسناد ذا هدي وسمت واستقامة[23].

ب – رحلاته : كان أهل الأندلس يعتبرون الرحلة إلى المشرق لطلب العلم أمرا أساسيا وشرطا لمن يريد التبحر في شتى أنواع العلوم، وكانت العادة أن كل من لم يذهب إلى المشرق لا يعترف له بالعلم ولا يُقدَّر.

---

(21) سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 567.

(22) تذكرة الحفاظ ج 3 ص : 1098.

(23) تذكرة الحفاظ ج 3 ص : 1099.

لم يكن في استطاعتي أن أحدد الزمن الذي ابتدأ فيه الطلمنكي رحلته إلى المشرق على وجه التحديد لأن جميع المصادر والمراجع سكتت ولم تسعفني بشيء من ذلك، لكنه من خلال مقارنتي لتاريخ وفاة شيوخه بالأندلس، ترجح عندي أنه غادر الأندلس بعد سنة 378 هـ على وجه التقريب، متجها نحو مكة المكرمة من أجل أداء فريضة الحج. وأخذ العلم عن كبار العلماء هناك[24].

وإذا لم يكن بإمكاننا معرفة الزمن الذي غادر فيه الطلمنكي الأندلس على وجه التحديد، فإنه كذلك لا سبيل إلى معرفة التاريخ الذي وصل فيه إلى مكة، ولا مقدار المدة التي قضاها في رحلته إلى المشرق، ولا مدة إقامته في كل بلد من البلدان التي أخذ فيها عن شيوخها ولا تاريخ عودته إلى الأندلس على وجه التحديد. فكل ما أسعفتني به كتب التراجم التي أرخت للطلمنكي هو أنه رحل إلى المشرق فحج وأخذ العلم عن مجموعة من شيوخها ثم انتقل إلى المدينة فأخذ عن بعض شيوخها. ثم بعد ذلك رحل إلى مصر فأخذ عن كثير من الأعلام هناك، ومنها رحل إلى دمياط فأخذ عن بعض شيوخها، ثم ختم رحلته إلى المشرق بالقيروان حيث أخذ عن مجموعة من شيوخها. ورجع إلى الأندلس بعلم جم كما ذكر ذلك جل من ترجم له[25]. قال ابن الجزري : ورجع إلى الأندلس بعلم كثير، وكان أول من أدخل القراءات إليها، وألف كتاب الروضة[26].

وإذا كانت كتب التراجم لم تسعفني في تاريخ عودته من رحلته الطويلة على وجه التحديد، فإني استطعت بحمد الله العثور على بعض القرائن التي تدل على أن الطلمنكي كان موجودا في الأندلس قبل عام 403 هـ. منها لقاؤه بزكرياء بن خالد سنة 403 هـ، وفي هذا يقول ابن الأبار : وكان دخول الطلمنكي المرية ولقاؤه بزكرياء المذكور، في المحرم سنة 403 هـ[27] وهذا يدل على أن الطلمنكي رجع إلى الأندلس قبل هذا التاريخ بمدة، خاصة إذا علمنا أنه بعد عودته من رحلته استقر بقرطبة وأقرأ الناس فيها لوجه الله وأسمعهم الحديث النبوي

---

(24) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 44.

(25) على سبيل المثال ابن بشكوال في الصلة ج 1 ص : 45، والذهبي في تذكرة الحفاظ ج 3 ص : 1098 وكذلك في سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 567.

(26) غاية النهاية في طبقات القراء ج 1 ص : 120.

(27) التكملة لكتاب الصلة ج 2 ص : 587 طبعة مدريد.

الشريف والتزم الامامة بمسجد متعة منها وفي هذا يقول ابن بشكوال : سكن قرطبة وأقرأ الناس بها محتسبا، وأسمعهم الحديث، والتزم الامامة بمسجد متعة منها، ثم خرج إلى الثغر فتجول فيه، وانتفع الناس بعلمه[28]. وقال القاضي عياض : سكن قرطبة وأقرأ بها ثم سكن المرية ثم مرسية، ثم سرقسطة ثم عاد إلى طلمنكة مرابطا[29].

وقد بدأ الطلمنكي تجواله داخل الأندلس بالمرية التي دخلها في المحرم سنة 403 هـ، إلا أننا لا نعلم المدة التي قضاها فيها، وكل ما ذكرته لنا كتب التراجم، أنه دخل المرية قادما إليها من قرطبة فسكنها وانتصب للتدريس فيها، ثم بعد ذلك غادرها متجها نحو مرسية، ولندع الطلمنكي يصف لنا بنفسه دخوله إلى مرسية حيث قال : دخلت مرسية فتشبث بي أهلها ليسمعوا علي غريب المصنَّف، فقلت لهم : انظروا إلى من يقرأ لكم، وأمسك أنا كتابي، فأتوني برجل أعمى يعرف بابن سيده فقرأه علي من أوله إلى آخره، فعجبت من حفظه وكان أعمى ابن أعمى[30].

ثم انتقل بعد ذلك إلى سرقسطة في تاريخ ليس بإمكاننا تحديده ولا تحديد المدة التي قضاها فيها، وكل ما أستطيع أن أقوله أنه كان في سرقسطة سنة 420 هـ حيث ذكر ابن الأبار عند ترجمته لابن الصفار، أنه أخذ عن أحمد بن علي بن هاشم المقريء عند مقدمه إلى سرقسطة سنة 420 هـ وقال عنه وهو كان القاريء لما أخذ عنه بمجلس أبي عمر الطلمنكي[31]. وجاءت سنة 424 هـ، وهو لا يزال بها كما ذكر ذلك ابن الأبار عند ترجمته لعبد الملك بن اسماعيل بن محمد بن فورتش حيث قال : سمع من أبي عمر الطلمنكي سنة 424 هـ[32] وأنه انتصب للتدريس فيها منذ دخوله إليها مدة يمكن أن نقول عنها بأنها أطول من المدة التي قضاها في المرية ومرسيه. ومدينة سرقسطة هي المدينة التي امتحن فيها بسبب شدة إنكاره على أهل البدع، حيث قامت ضده طائفة من الفقهاء وشهدوا عليه بأنه حروري، فنصره قاضي سرقسطة محمد بن

(28) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.
(29) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.
(30) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 417 – 418.
(31) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 3 ص : 209، نشر عزت العطار.
(32) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 909، نشر عزت العطار.

عبد الله بن فرتون وأسقط شهادتهم، وسجل على نفسه بذلك في جمادى الأولى من سنة خمس وعشرين وأربعمائة[33]. وهذه الواقعة تدل على أنه كان لا يزال بسرقسطة في التاريخ المشار إليه.

وقصد بلده طلمنكة بعد طول التجوال والاغتراب[34]، حيث انتصب للتدريس بها في آخر عمره كما أخبر بذلك عيسى بن محمد الحجاري حيث قال : خرج علينا أبو عمر الطلمنكي يوما ونحن نقرأ عليه فقال : اقرأوا وأكثروا فإني لا أتجاوز هذا العام[35] قال : فتوفي في ذلك العام رحمه الله[36].

ج – **اشتغاله بالتدريس** : طار صيت الطلمنكي وعلا ذكره في جميع الأقطار، خاصة في بلاده الأندلس، فراح الطلاب والعلماء يرحلون إليه، ويقصدونه من كل صوب وحدب ليسمعوا منه، وليأخذوا منه العلم.

وهكذا سمع منه عالم كثير من جلة أهل العلم والمعرفة، حيث كان سنده مما يتنافس فيه، ويتعب العلماء من أجل الحصول عليه، خاصة وأن الطلمنكي صبر على الطلب[37] حتى فاق من تقدمه من رجال الأندلس وعظم شأنه. ومن أهم العلماء الذين درسوا عليه وسمعوا منه من رواد القراءات والحديث والفقه. ابن عبد البر الذي كان يختلف إليه في مجلسه بمسجد متعة بقرطبة وأخذ عنه علم القراءات والحديث، وتأثر به في الصلاح والتقوى، وفي الدفاع على مذهب أهل السنة، ومحاربة البدع والأهواء، وعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الذي أكثر رواية الحديث النبوي عن شيخه الطلمنكي في كل من كتابيه المحلى والاحكام[38]، وغيرهما من التلاميذ كثير.

ومن المدن التي حدث بها الطلمنكي، وزاول بها التدريس قرطبة التي رجع إليها بعد رحلته الطويلة من المشرق وكان مجلسه بمسجد متعة منها مشهورا.

(33) سيأتي تفصيل هذه الواقعة في مبحث محنة الطلمنكي.
(34) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.
(35) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.
(36) سيأتي تفصيل ذلك في مبحث وفاة الطلمنكي.
(37) فكبر سنه، ونبوغه في علوم شتى لم يمنعه ذلك من المزيد من تحصيل العلم حتى في الأيام الأخيرة من عمره، قال ابن الجزري وهو يتحدث عن دخول احمد بن علي بن هاشم للأندلس : ثم دخل بلاد الأندلس سنة عشرين وأربعمائة، فأخذ عنه أبو عمر الطلمنكي مع كبره. انظر غاية النهاية في طبقات القراء ج 1 ص : 89.
(38) روى عنه مسند البزار، كما هو في المحلى ج 1 ص :117، ج 2 ص :2 وص :20 وكذلك الاحكام ج 5 ص : 23. وروى عنه كذلك سنن سعيد بن منصور كما هو في المحلى ج 2 ص : 81 والاحكام ج 4 ص : 132-185.

وكذلك انتصب للتدريس في كل من المرية التي جاء قادما إليها من قرطبة، ومرسية، التي تشبثت به أهلها، وسرقسطة حيث كان له بها مجلس كبير، وطلمنكة بلده التي اشتهرت به واشتهر بها حيث ظل يزاول بها التدريس حتى في الأيام الأخيرة من عمره، كما تدل على ذلك رؤياه المنذرة بقرب وفاته[39]. كما درس عليه بعض التلاميذ ببلنسية منهم عبد القوي بن محمد العبذري، قال عنه ابن الزبير : روى ببلنسية عن أبي عمر الطلمنكي المقريء[40].

خامسا- شخصيته وأخلاقه وتدينه :

أ - شخصيته وأخلاقه : إن شخصية الطلمنكي الأخلاقية إذا حاولنا أن نرسمها على ضوء ما كتبه غيره عنه، نجدها تتسم بالعلم والصلاح والفضل والاستقامة والاتباع والمعرفة والضبط والحفظ، على هدي وسمت ونسك وصمت. قال عنه ابن الحصار الخولاني : كان من الفضلاء الصالحين على هدي وسنة، قديم الطلب والعلم، مقدما في الفهم، مجودا للقرآن، حسن اللفظ به، فضائله جمة أكثر من أن تحصى[41] وقال ابن بشكوال : وكان أحد الأئمة في علم القرآن العظيم، قراءاته وإعرابه، وأحكامه، وناسخه ومنسوخه ومعانيه، وجمع كتبا حسانا كثيرة النفع على مذاهب أهل السنة، ظهر فيها علمه واستبان فيها فهمه، وكانت له عناية كاملة بالحديث ونقله وروايته وضبطه ومعرفة برجاله وحملته، حافظا للسنن جامعا لها، إماما فيها عارفا بأصول الديانات، مظهرا للكرامات قديم الطلب للعلم، مقدما في المعرفة والفهم، على هدي وسنة واستقامة[42] وقال عنه الذهبي : وكان رأسا في علم القرآن حروفه واعرابه وناسخه ومنسوخه، وأحكامه ومعانيه، وكان ذا عناية تامة بالحديث ومعرفة الرجال. حافظ للسنن إماما عارفا بأصول الديانة عالي الاسناد ذا هدي وسمت واستقامة[43]. فهذه الشهادات تحمل أكثر من معنى وتدل دلالة قاطعة على علو أخلاق الطلمنكي وسمو فضائله.

ب - تدينه ودفاعه عن السنة : كان أبو عمر الطلمنكي دينا شديدا في ذات الله، شديدا في السنة غيورا على الشريعة، قامعا لأهل الأهواء والبدع،

(39) سيأتي تفصيلها في مبحث وفاته.

(40) صلة الصلة لابن الزبير ج 7 ص : 40.

(41) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 33.

(42) الصلة ج 1 ص : 45.

(43) تذكرة الحفاظ ج 3 ص : 1099.

يعمل البر والخير لوجه الله تعالى، مظهرا للكرامات، يخاف الله ويخشاه في السر والعلانية وكان يملأ أوقاته بما يرضي الله ويثيبه عليه ويشغل أيامه بالعبادة والطاعة، ويبتعد عن العبث، قال عنه ابن الحذاء : وكان فاضلا شديدا في كتاب الله سيفا على أهل البدع[44] وقال أبو عمرو الداني : كان فاضلا ضابطا شديدا في السنة[45]. وقال ابن بشكوال : وكان سيفا مجردا على أهل الأهواء والبدع، قامعا لهم، غيورا على الشريعة شديدا في ذات الله تعالى، سكن قرطبة، وأقرأ الناس بها محتسبا وأسمعهم الحديث[46]... إن هذه الشهادات تعطي صورة واضحة لشخصيته الدينية، وحياته الروحية، فهو متدين إلى حدود إظهار الكرامات، وهو من العلماء العاملين بعلمهم، يخاف الله ويخشاه في كل الأمور قولا وعملا، متمسكا بالعروة الوثقى مقتديا بالنبي ﷺ.

سادسا – محنته وامتحانه :

استعرض في هذا المبحث محنة أبي عمر الطلمنكي وامتحانه بسبب شدة إنكاره على أهل الأهواء والبدع، حيث قام عليه طائفة من أضداده المخالفين له، وشهدوا عليه بأنه حروري يرى وضع السيف في صالحي الناس والمسلمين، وكان الشهود عليه خمسة عشر فقيها من أضداده، فنصره قاضي سرقسطة محمد بن عبد الله بن فرتون سنة خمس وعشرين وأربعمائة، بعد مشاورته لمجموعة من العلماء في الواقعة، إذن فمن هو المتهم في هذه الواقعة ؟ وما هي التهمة التي وجهت إليه ؟ ومن هم الشهود الذين شهدوا ضده ؟ ومن هو القاضي الذي حكم في القضية ؟ ومن هم الذين شاورهم القاضي قبل إصدار الحكم ؟ ولصالح من صدر الحكم ؟

المتهم : هو أبو عمر الطلمنكي مترجمنا في هذه الدراسة، الذي قال فيه ابن الحذاء : وكان فاضلا، شديدا في كتاب الله، سيفا على أهل البدع[47]. وقال فيه ابن بشكوال : وكان سيفا مجردا على أهل الاهواء والبدع، قامعا لهم غيورا على الشريعة شديدا في ذات الله[48].

(44) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 33

(45) معرفة القراء الكبار للذهبي ج 1 ص : 310.

(46) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.

(47) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 33.

(48) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.

التهمة : أنه حروري[49] سفاك للدماء يرى وضع السيف في صالحي المسلمين وأنه بخلاف السنة.

الشهود الذين شهدوا ضده : خمسة عشر شاهدا من الفقهاء والنبهاء اجتمعوا عند رافع بن نصر بن غربيب، وكتبوا رسما أوقعوا فيه شهادتهم[50] على أبي عمر الطلمنكي بأنه حروري على خلاف السنة.

استطعت العثور على أسماء خمسة منهم وهم :

1 – أبو الحسن رافع بن نصر بن غربيب من أهل سرقسطة، ذكره ابن بشكوال وقال عنه : «حدث عنه القاضي موسى بن خلف بن أبي درهم وكان رافع هذا ممن شهد على أبي عمر الطلمنكي رحمه الله بخلاف السنة غفر الله له، وكان فقيها حافظا، توفي سنة خمس وثلاثين وأربعمائة»[51].

2 – محمد بن رافع بن غربيب الأموي : قال عنه ابن الأبار : «من أهل سرقسطة وأحد الشاهدين على الطلمنكي بخلاف السنة، وذلك لتشدده على أهل عصره وغيرهم وإطلاقه عليهم ما حركهم لمطالبته، فحضروا عند رافع بن نصر وهو ابن أخ محمد هذا وكتبوا رسما أوقعوا فيه شهادتهم بما ذكر قبل، فأسقطها القاضي ابن فرتون»[52].

3 – اسماعيل بن أحمد بن المعلم، من أهل سرقسطة، ويعرف بابن الدراج، كان معدودا من فقهاء بلده ونبهائهم، قال ابن الأبار : «وهو أحد الشهود على أبي عمر الطلمنكي بخلاف السنة، مع رافع بن نصر بن غربيب، والحسن بن محمد بن هالس، وجماعة من الأعلام، فأسقط القاضي حينئذ بسرقسطة محمد بن عبد الله بن فرتون شهادتهم وسجل على نفسه بذلك في

(49) الحرورية طائفة من الخوارج نسبوا إلى «حروراء» وهو موضع قريب من الكوفة، وهم أول فرقة منهم خرجوا على علي بالبلدة المذكورة فاشتهروا بالنسبة إليها، قال المروى : تعاقدوا في هذه القرية فنسبوا إليها، وكان عندهم من التشدد في الدين ما هو معروف، وقد شبهت عائشة رضي الله عنها المرأة التي سألتها عن قضاء صلاة الحائض بالحرورية لما رأتها تتشدد في أمر الحيض، وقيل أرادت أنها خالفت السنة وخرجت عن الجماعة كما خرجوا عن جماعة المسلمين.

(50) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 385، نشر عزت العطار.

(51) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 186.

(52) التكملة لكتاب الصلة ج1 ص : 385 نشر عزت العطار، كما له ترجمة في الذيل والتكملة للمراكشي السفر 6 ص : 198.

جمادى الأولى من سنة خمس وعشرين وأربعمائة، قرأت ذلك بخط الحكم بن عشليان وفيه يسير عن غيره»[53].

4 – أبو علي الحسن بن محمد بن هالس الأزدي المقريء : من أهل سرقسطة قال ابن الأبار «سمع من القاضي أبي عبد الله بن فورتش تاريخ ابن أبي خيثمة، وروى عن أبي عمرو المقريء وأجاز له في صفر سنة أربع وأربعمائة، وكان من جلة أصحابه، وهو أحد الشهود على أبي عمر الطلمنكي بخلاف السنة، غفر الله له، أخذ عنه أبو الربيع سليمان بن حارث وقرأ عليه بعض خبره عن ابن خير»[54].

5 – سوار بن محمد بن سوار، سرقسطي ذكره محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي وقال عنه : «كان من نبهاء فقهائها، وأحد من شهد على أبي عمر الطلمنكي بخلاف السنة»[55].

القاضي الذي حكم في القضية : هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن فرتون من أهل سرقسطة، وقاضي الجماعة بها، ذكره ابن الأبار وقال عنه : «لا أعرف له رواية، وهو الذي انتصر لأبي عمر الطلمنكي من الشهداء عليه بأنه حروري سفاك للدماء يرى وضع السيف على صالحي المسلمين، فأسقط شهادتهم وكانوا خمسة عشر من الفقهاء والنبهاء بسرقسطة، وأسجل بذلك على نفسه في سنة خمس وعشرين وأربعمائة، من فوائد أبي الحكم بن عشليان»[56].

المشاورون الذين شاورهم القاضي : هم جماعة من العلماء والفقهاء والنبهاء، شاورهم القاضي محمد بن عبد الله بن فرتون قبل إصدار الحكم على أبي عمر الطلمنكي من كونه حروريا على خلاف السنة. وكان أول الجماعة فيهم. ورأسهم وصدرهم عبد الله بن ثابت بن سعيد بن ثابت العوفي السرقسطي، أفتوا بإسقاط شهادات المتألبين على الطلمنكي.

---

(53) التكملة لكتاب الصلة ج 1 ص : 180 نشر عزت العطار.

(54) التكملة لكتاب الصلة ج 1 ص : 256 ط نشر عزت العطار.

(55) الذيل والتكملة بقية السفر الرابع تحقيق إحسان عباس ص : 100 نشر وتوزيع دار الثقافة – بيروت.

(56) التكملة لكتاب الصلة ج 1 ص : 385 وكذلك الذيل والتكملة لمحمد بن محمد ابن عبد الملك المراكشي السفر السادس ص : 296 تحقيق احسان عباس.

وقد استطعت بحمد الله العثور على أسماء ستة منهم وهم :

1 – أبو محمد عبد الله بن ثابت بن سعيد بن ثابت بن قاسم بن ثابت ابن حزم العوفي من أهل سرقسطة، تحدث بالدلائل في فن غريب الحديث من تأليف جده عن أبيه على توالي نسبه إليه ابنا عن أب، ذكره ابن الأبار وقال عنه : وكان فقيها مشاورا جليلا، عريقا في النباهة والعلم، شاوره القاضي محمد بن عبد الله بن فرتون فيما شهد به على أبي عمر الطلمنكي من كونه حروريا على خلاف السنة، في جماعة معه. كان هو رأسهم وصدرهم والمسمى فيهم أول الجماعة فأفتوا بإسقاط شهادات المتألبين على الطلمنكي[57] حدث عنه ابنه القاضي أبو القاسم ثابت بن عبد الله، وهو آخر من حدث من أهل بيته[58].

2 – ابراهيم بن عيسى بن مزاحم الأموي، من أهل سرقسطة، ذكره ابن الأبار فقال عنه : «كان صدورا في نبهائها، والمشاورين من فقهائها، وهو أحد المفتين في قصة أبي عمر الطلمنكي والشهادة عليه في سرقسطة لمخالفة السنة، من فوائد ابن غشليان»[59].

3 – عبد الله بن سعيد بن عبد الله، اللخمي، من أهل سرقسطة، وأحد الفقهاء المشاورين بها، قال عنه ابن الأبار : «وهو ممن أفتى في الشهادة على أبي عمر الطلمنكي – أنه مخالف للسنة – بإسقاطها وتزوير أهلها، من خط ابن غشليان»[60].

4 – محمد بن يحيى بن محمد التجيبي من أهل سرقسطة، قال عنه ابن الأبار : «كان معدودا من نبهائها وفقهائها، وشاوره القاضي محمد بن عبد الله بن فرتون في قضية الطلمنكي والشاهدين عليه بخلاف السنة، عفا الله عن جميعهم فأفتى باسقاط شهاداتهم»[61].

5 – عبد العزيز بن جوشن من أهل سرقسطة – قال عنه ابن الأبار :

---

(57) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 2 ص : 800. نشر عزت العطار، وكذلك الذيل والتكملة للمراكشي بقية السفر الرابع ص : 188.

(58) التكملة لكتاب الصلة ج 2 ص : 800، والذيل والتكملة بقية السفر الرابع ص : 188.

(59) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 2 ص : 134 نشر عزت العطار.

(60) التكملة ج 2 ص : 802 نشر عزت العطار.

(61) التكملة ج 1 ص : 386 نشر عزت العطار.

«وأحد فقهائها المشاورين ولي الصلاة بجامعها، وكان ممن أفتى في الشاهدين على أبي عمر الطلمنكي بخلاف السنة بإسقاط شهاداتهم، قرأت ذلك بخط أبي الحكم بن غشليان»[62].

6 – حسين بن إسماعيل بن حسين الغفاري من أهل سرقسطة، وأحد شهودها المعدلين ونبهائها، ذكره ابن الأبار وقال عنه : «قرأت اسمه بخط أبي الحكم غشليان في نسخة العقد المرتسم ببراءة أبي عمر الطلمنكي واسقاط شهادة الذين نسبوه إلى مخالفة السنة، وذلك عن رأي القاضي محمد بن عبد الله بن فرتون في سنة خمس وعشرين وأربعمائة[63].

صدور الحكم : بعدما استمع قاضي سرقسطة محمد بن عبد الله بن فرتون إلى الشهود وإلى المشاورين، أصدر حكمه العادل المنصف القاضي ببراءة أبي عمر الطلمنكي مما نسبوه إليه، وأشهد على نفسه باسقاط شهادة الشهود، وقمع تلك الجماعة[64] ممتعضاً للطلمنكي وداحضاً عنه ما ألصقوه به ونسبوه إليه، وأمر بكتابة رسم براءة أبي عمر الطلمنكي[65].

وذكر الحافظ الذهبي قضية الطلمنكي والشاهدين عليه بخلاف السنة فقال : وقد امتحن لفرط إنكاره، وقام عليه طائفة من أضداده وشهدوا عليه بأنه حروري يرى وضع السيف في صالحي المسلمين، وكان الشهود عليه خمسة عشر فقيها. فنصره قاضي سرقسطة في سنة خمس وعشرين وأربعمائة وأشهد على نفسه بإسقاط شهادة الشهود. وهو القاضي محمد بن عبد الله بن فرتون.[66].

سابعا – أساتذته وشيوخه :

لقد ألف العلماء والفقهاء أن يذكروا أساتذتهم وشيوخهم في كل فن تعلموه، أو كتاب درسوه، كما فعل مترجمنا الطلمنكي وغيره من الأعلام الكبار. حيث وضع فهرسة بأسماء شيوخه، هذه الفهرسة يقول عنها ابن خير الاشبيلي في فهرسته : فهرست الشيخ الفقيه الحافظ أبي عمر أحمد بن محمد المقرىء

---

(62) التكملة ج 2 ص : 621 طبعة مدريد.
(63) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 273 نشر عزت العطار.
(64) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 385 نشر عزت العطار.
(65) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 273 نشر عزت العطار.
(66) سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 568، وكذلك تذكرة الحفاظ ج 3 ص : 1099–1100.

الطلمنكي رحمه الله، حدثني بها الشيخ أبو الحسن يونس بن محمد بن مغيث رحمه الله، قال : حدثنا بها أبو عمر أحمد بن محمد بن يحيى بن الحذاء، وحدثني بها أبو الحسن علي بن عبد الله بن موهب، وأبو محمد عبد الرحمٰن بن محمد بن عتاب رحمه الله، قالا : حدثنا بها أبو عمر بن عبد البر النمري الحافظ، وحدثني بها شيخنا الخطيب أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح المقريء رحمه الله، قال : حدثنا بها أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الفارسي، قالوا كلهم : حدثنا بها أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله المقريء الطلمنكي رحمه الله.[67] إن هذا المسلك الذي سلكه الطلمنكي يلقي أضواء كاشفة على جانب مهم من حياته الفكرية والجهد الذي بذله حتى وصل إلى هذه المكانة العلمية الرفيعة.

إن الطلمنكي قديم الطلب للعلم والسماع[68] كثير الشيوخ لا يمكن للدارس حصرهم وتعدادهم، وجل من ترجم له يذكر مجموعة من شيوخه، ويقول : وخلق كثير[69] ورغم أني لم أستطع الحصول على فهرسة شيوخه المذكورة فإني سأحاول في هذا المبحث أن أضع قائمة للشيوخ الذين استطعت العثور عليهم في كتب التراجم والفهارس. هذا وقد صنفتهم، حسب البلدان والأماكن التي أخذ عنهم فيها، إلى ستة أصناف :[70]

1 – شيوخه بالأندلس.

2 – شيوخه بمكة.

3 – شيوخه بالمدينة.

4 – شيوخه بمصر.

5 – شيوخه بدمياط.

6 – شيوخه بالقيروان.

أ – شيوخه الذين قرأ عليهم أو روى عنهم بالأندلس :

1 – أبو جعفر احمد بن حامد بن عبيدون من أهل قرطبة، روى عن جماعة من الشيوخ منهم أبو الحسن بن جهضم وأبو الطيب بن غلبون، وكان رجلا صالحاً[71].

(67) فهرسة ابن خير الاشبيلي ص : 430-431.

(68) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.

(69) منهم الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 567.

(70) هذا التقسيم أخذته من كتاب الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 44-45، وكذلك ترتيب المدارك ج 8 ص : 32.

(71) كتاب الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 30.

2 – أبو عمر أحمد بن خلف بن محمد بن فرتون الزاهد الراوية من أهل مدينة الفرج المتوفى سنة 377 هـ[72].

3 – أبو عمر أحمد بن خالد بن عبد الله بن قبيل بن يبقر الجذامي التاجر من أهل قرطبة، وكان كثير التجول على البلاد، ضارباً في الأرض للتجارة. توفي سنة 378 هـ[73].

4 – أبو العباس احمد بن علي بن هاشم المقرىء المصري تاج الأئمة، الشيخ الحافظ الأستاذ، قال ابن الجزري : دخل بلاد الأندلس سنة عشرين وأربعمائة فأخذ عنه الطلمنكي مع كبره. توفي سنة 445 هـ[74].

5 – أبو جعفر احمد بن عبد الله من أهل قرطبة الامام الفقيه الراوية المحدث الشيخ الصالح، توفي سنة 378 هـ[75].

6 – أبو القاسم أحمد بن عيسى بن سليمان بن عبد الواحد، الذي يعرف بابن أبي هلال من أهل بجاية، كان رجلا صالحاً، توفي نحو 400 هـ[76].

7 – أبو عمر احمد بن محمد بن سعدي، الأندلسي الاشبيلي، نزيل المهدية، كان فقيهاً شيخاً صالحاً، توفي سنة 410 هـ[77].

8 – ابن جندل[78] ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك ان الطلمنكي سمع منه[79].

9 – أبو بكر حسين بن محمد بن نابل من أهل قرطبة، كان شيخا صالحا، وكان له حظ من حفظ الرأي وعقد الشروط، توفي سنة 372 هـ[80].

---

(72) كتاب الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 6.

(73) تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ج 1 ص : 55–56. والذيل والتكملة للمراكشي السفر الأول القسم الأول ص : 103.

(74) الصلة ج 1 ص : 86، وكذلك معرفة القراء الكبار ج 1 ص : 325، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ج 1 ص : 89.

(75) تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ج 1 ص : 44، وجذوة المقتبس للحميدي ص : 406، وبغية الملتمس للضبي ص : 198، وشجرة النور الزكية لمحمد بن محمد بن مخلوف ص : 100.

(76) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 18.

(77) الصلة ج 1 ص : 34–35، ترتيب المدارك ج 7 ص : 101–102، جذوة المقتبس ج 1 ص : 109–110، بغية الملتمس ص 155 إلى 158. وشجرة النور الزكية ص : 106.

(78) لم نعثر على أكثر من هذا في اسمه ونسبه، كما لم نعثر له كذلك على ترجمة مستقلة.

(79) ترتيب المدارك ج 8 ص : 32.

(80) ترتيب المدارك ج 8 ص : 32، وجاء فيه ذكر اسم جده مصحفاً من نابل إلى بابل، وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ج 1 ص : 114.

10 – أبو محمد خلف بن علي بن ناصر بن منصور البلوي السبتي الزاهد، قدم الأندلس من سبتة، كان شيخاً صالحاً توفي سنة 400 هـ[81].

11 – أبو القاسم خلف بن محمد بن خلف الخولاني المكتب. من أهل قرطبة توفي سنة 374 هـ[82].

12 – خلف غير منسوب من شيوخ أبي عمر الطلمنكي، قدم قرطبة وحدث في مجلس أبي جعفر بن عون الله بكتاب السنة للبازرني الكاتب في جزء، قال الطلمنكي: كتبت عنه ولا أذكر ابن من؟[83].

13 – أبو يحيى زكرياء بن خالد بن زكريا بن سماك، الذي يعرف بابن صاحب الصلاة، توفي آخر سنة أربع أو أول سنة خمس وأربعمائة[84].

14 – أبو أيوب سليمان بن أيوب بن سليمان بن حكم بن عبد الله بن بلكاش القوطي، من أهل قرطبة توفي سنة 377 هـ[85].

15 – أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي بن شريعة بن رفاعة بن صخر اللخمي المعروف بابن الباجي من أهل اشبيلية، وكان من أهل الرواية العليا، والبصر بالحديث، والمعرفة بالفقه، الراسخين فيه، الحافظين له، من أهل النصائح في الدين والتواضع في الدنيا، ولا يصحب السلطان، توفي سنة 398 هـ[86].

16 – أبو محمد عبد الله بن محمد بن القاسم بن حزم بن خلف الثغري القلعي من أهل قلعة أيوب كان فقيهاً فاضلا، ديناً ورعاً، صلباً في الحق، لا يخاف في الله لومة لائم، توفي سنة 383 هـ[87].

---

(81) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص: 177–178.

(82) ترتيب المدارك ج 8 ص: 32، الصلة ج 1 ص: 44، وكذلك سير اعلام النبلاء ج 17 ص: 567، وتذكرة الحفاظ للذهبي ج 3 ص: 1098، وتاريخ علماء الأندلس ج 1 ص: 136.

(83) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص: 298.

(84) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص: 191، وبغية الملتمس ص: 293.

(85) ترتيب المدارك ج 8 ص: 32، وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ج 1 ص: 188–189.

(86) الصلة ج 1 ص: 44، وتذكرة الحفاظ للذهبي ج 3 ص: 1098، وسير أعلام النبلاء للذهبي ج 17 ص: 567، وتاريخ علماء الأندلس ج 1 ص: 240، وترتيب المدارك للقاضي عياض ج 7 ص: 36–37، وشجرة النور الزكية ص: 100.

(87) تاريخ علماء الأندلس ج 1 ص: 245، ترتيب المدارك ج 7 ص: 24، الديباج المذهب لابن فرحون ص 143.

17 – أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطيس بن أصبغ بن فطيس كان عالماً بالحديث، واسع الرواية، توفي سنة 402 هـ[88].

18 – أبو مروان عبد الملك بن أسد بن عبد الملك اللخمي من أهل قرطبة، كان يعقد الشروط بمسجد لوا، ويعرف بمسجد الزيتونة، مولده سنة 330 هـ[89].

19 – أبو بكر عباس بن أصبغ بن عبد العزيز بن غصن الهمداني من أهل قرطبة ويعرف بالحجاري، كان شيخا حليماً، ضابطاً لما كتب طاهراً عفيفاً توفي سنة 386 هـ[90].

20 – أبو الحسن علي بن سعيد بن أحمد الهواري الفاسي، قدم طليطلة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وحدث بها[91].

21 – أبو الحسن علي بن محمد بن اسماعيل بن محمد بن بشر الأنطاكي التميمي نزيل الأندلس، قدم الأندلس سنة 352 هـ[92].

22 – أبو حفص عمر بن محمد بن عمر الجهني المكتب، من أهل المرية، فقيه محدث، توفي سنة 349 هـ[93].

23 – أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبيد الله بن محمود البجاني، حدث عنه الطلمنكي وابن عبد البر.[94]

24 – أبو عبد الله محمد بن احمد بن يحيى بن مفرج القاضي من أهل قرطبة كان حافظاً للحديث عالماً به بصيراً بالرجال، صحيح النقل، أكثر الطلمنكي الرواية عنه، ومن ضمن ما رواه عنه مسند البزار، وسنن سعيد بن منصور. توفي رحمه الله سنة 380 هـ[95].

---

(88) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 309 إلى 313، وتذكرة الحفاظ للذهبي ج 3 ص : 106، وطبقات الحفاظ للسيوطي ص : 413، وطبقات المفسرين للداودي ج 1 ص : 291 والديباج ص : 136.

(89) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 357-358.

(90) ترتيب المدارك ج 8 ص : 32. وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ج 1 ص : 298.

(91) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 428-429. وكذلك جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس لابن القاضي المكناسي ج 2 ص : 463-464.

(92) معرفة القراء الكبار للذهبي ج 1 ص : 275، وغاية النهاية لابن الجزري ج 1 ص : 565.

(93) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 397.

(94) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 507.

(95) جذوة المقتبس للحميدي ج 1 ص : 40، وبغية الملتمس للضبي ص : 47 والديباج المذهب لابن فرحون ص : 316 وص : 320، وتذكرة الحفاظ للذهبي ج 3 ص : 1007.

25 - أبو بكر محمد بن حسن بن عبد الله بن مذحج الزبيدي النحوي، من اشبيلية، سكن قرطبة فنال بها جاهاً عظيماً ورياسة، من الأئمة في اللغة العربية، وكان شاعراً كثير الشعر، توفي سنة 379 هـ[96].

26 - أبو عبد الله محمد بن الحسين بن محمد بن ابراهيم بن النعمان المقريء القرشي الفهري القيرواني كان حسن الصوت طيب النغمة، توفي سنة 368 هـ[97].

27 - أبو عبد الله محمد بن خليفة بن عبد الجبار بن خليفة بن محمد بن خليل بن مسلم البلوي المؤدب من أهل قرطبة، كان رجلا صالحاً ممن يتبرك به. توفي سنة 392 هـ[98].

28 - أبو بكر محمد بن يبقى بن محمد بن زرب بن يزيد بن مسلمة قاضي الجماعة بقرطبة، كان احفظ أهل زمانه للمسائل على مذهب مالك وأصحابه، وكان فقيها نبيلا فاضلا جليلا، كثير الصلاة والتلاوة، توفي سنة 381 هـ[99].

29 - أبو محمد مسلمة بن محمد بن مسلمة بن محمد بن سعيد بن بثرى الأبادي من أهل قرطبة، كان زاهداً فاضلا ورعاً كثير الجهاد، توفي سنة 391 هـ[100].

30 - أبو عيسى يحيى بن عبد الله بن يحيى بن يحيى الليثي من أهل قرطبة، كان مجلسه بقرطبة مشهوراً، توفي سنة 367 هـ[101].

ب - الشيوخ الذين قرأ عليهم أو روى عنهم بمكة المكرمة :

1 - أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن جهضم الهمداني الامام الكبير شيخ الصوفية بمكة، قال الذهبي : ليس بثقة، توفي سنة 414 هـ[102].

---

(96) جذوة المقتبس للحميدي ج 1 ص : 46، وترتيب المدارك ج 7 ص : 37 وسير أعلام النبلاء ج 6 ص : 417، والديباج المذهب ص : 263، وشجرة النور الزكية ص : 100.

(97) تاريخ علماء الأندلس ج 2 ص : 113، وغاية النهاية لابن الجزري ج 2 ص : 132.

(98) ترتيب المدارك ج 8 ص : 32، وجذوة المقتبس ص : 54.

(99) تاريخ علماء الأندلس ج 2 ص : 94، وجذوة المقتبس ص : 100 والبغية ص : 146.

(100) ترتيب المدارك ج 7 ص : 14، وجذوة المقتبس ص : 346..

(101) تاريخ علماء الأندلس ج 2 ص : 192، وبغية الملتمس ص : 503.

(102) سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 275-276، ولسان الميزان لابن حجر ج 4 ص : 238.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

13 – أبو عثمان سعيد بن هارون بن سعيد، من أهل مرسية يعرف بابن صاحب الصلاة توفي سنة 430 هـ[135].

14 – أبو أيوب سليمان بن إبراهيم بن حمزة البلوي، من أهل مالقة صهر الطلمنكي توفي سنة 435 هـ[136].

15 – الضحاك بن سعيد، الثغري، أخذ عن الطلمنكي سنة 428 هـ[137].

16 – طاهر بن محمد بن طاهر بن عبد الرحمٰن القرشي الزهري يعرف بابن ناهض سكن سرقسطة، كان من أهل العناية بالحديث والسماع حسن الخط[138].

17 – أبو الحسين طاهر الأندلسي، من أهل مالقة، رحل من بلده إلى قرطبة، كان لا يزال بمكة إلى حدود الخمسين وأربعمائة.[139]

18 –أبو بكر عبد الباقي بن محمد بن سعيد بن أصبغ بن بريّال الأنصاري فقيه محدث راوية من أهل وادي الحجارة، توفي سنة 502 هـ بمدينة بلنسية وعمر طويلا.[140].

19 – أبو المطرف عبد الرحمٰن بن محمد بن سلمة الأنصاري من أهل طليطلة، كان حافظا للمسائل دريا بالفتيا، مواظباً على الصلاة في الجامع، توفي سنة 478 هـ[141].

20 – أبو محمد عبد الرحمٰن بن لب بن أبي عيسى بن مطرف بن ذي النون، من أهل طليطلة[142].

21 – أبو محمد عبد القوي بن محمد العبدري من أهل جنجالة، كان معمراً فاضلا عالي الرواية[143]

(135) الصلة ج 1 ص : 221.
(136) الصلة ج 1 ص : 200، وطبقات المفسرين للداودي ج 1 ص : 203.
(137) الصلة ج 1 ص : 239.
(138) التكملة لكتاب الصلة ج 1 ص : 340، والذيل والتكملة بقية السفر الرابع ص : 156.
(139) التكملة لكتاب الصلة ج 1 ص : 340، والذيل والتكملة بقية السفر الرابع ص : 157.
(140) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 385، وبغية الملتمس ص : 398.
(141) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 342 – 343.
(142) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 339.
(143) صلة الصلة لابن الزبير ج 7 ص : 40. والذيل والتكملة بقية السفر الرابع ص : 232.

22 – أبو بكر عبد الله بن احمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي، ابن أبي عمر الطلمنكي[144]

23 – أبو محمد عبد الله بن سعيد بن لباج الأموي الشنتجيالي، الطويل الجوار بمكة سكن بقرطبة وغيرها، كان شيخاً صالحاً، فاضلاً ورعاً كريماً، توفي سنة 436 هـ[145].

24 – أبو محمد عبد الله بن سعيد بن هارون من أهل مرسية، توفي سنة 461 هـ[146].

25 – أبو محمد عبد الله بن سليمان المعافري، يعرف بابن المؤذن من أهل طليطلة، كان من أهل العلم والفضل والخير، توفي سنة 460 هـ[147].

26 – أبو محمد عبد الله بن سهل بن يوسف الأنصاري الأندلسي من أهل مرسية، مقريء أهل الأندلس في زمانه، أستاذ ماهر محقق ثقة، توفي سنة 480 هـ[148].

27 – أبو محمد عبد الله بن محمد بن سندور بن منتيل بن مروان التجيبي، من أهل سرقسطة، توفي قبل الخمسمائة[149].

28 – أبو محمد عبد الله بن محمد بن عيسى بن وليد النحوي يعرف بابن الأسلمي من أهل مدينة الفرج. كان من أهل العلم بالعربية واللغة متحققاً بها بارعاً فيها توفي بعد 420 هـ[150].

29 – أبو محمد عبد الله بن موسى بن سعيد الأنصاري، يعرف بالشارقي من أهل طليطلة. كان من خيار المسلمين، توفي سنة 456 هـ[151].

30 – أبو محمد عبد الله بن يوسف بن نامي بن يوسف بن أبيض الرهوني من أهل قرطبة، كان رجلا صالحاً خيراً فاضلاً، توفي سنة 435 هـ[152].

(144) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 270. والحلل السندسية ج 2 ص : 45.
(145) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 271. وترتيب المدارك ج 8 ص : 36، وبغية الملتمس ص : 345.
(146) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 280.
(147) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 279-280.
(148) معرفة القراء الكبار للذهبي ج 1 ص : 352-353. غاية النهاية ج 1 ص : 421.
(149) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 808، نشر عزت العطار.
(150) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 794-795. والصلة ج 1 ص : 260.
(151) ترتيب المدارك ج 8 ص : 152-153، والصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 278-279.
(152) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 270.

31 – أبو عبد الله بن الصفار، من أهل سرقسطة، كان فاضلا فقيهاً.[153]

32 – أبو مروان عبد الملك بن اسماعيل بن محمد بن فورتش من أهل سرقسطة، أخو القاضي محمد بن اسماعيل، توفي وهو معتقل سنة 437 هـ[154].

33 – أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الفارسي، من أهل قرطبة، كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الاسلام وأوسعهم معرفة مع توسع في علم اللسان، يروى عن أبي عمر الطلمنكي وأكثر عنه رواية الحديث[155] توفي سنة 456 هـ[156].

34 – عثمان بن يوسف بن عبد الرحيم من أهل طليطلة[157].

35 – أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي الفرج الأموي من أهل دانية، كان من أهل التقييد والاعتناء بالعلم[158].

36 – أبو القاسم علي بن احمد الزهري من أهل لورقة.[159]

37 – أبو الحسن علي بن اسماعيل، يعرف بابن سيده، صاحب كتاب المحكم، من أهل مرسية، توفي سنة 458 هـ[160].

38 – أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، يعرف بابن اللحام من أهل قرطبة، كان نبيلا جليلا متصرفاً، توفي سنة 449 هـ[161].

39 – أبو الحسن علي بن المنذر بن المنذر بن علي الكناني من أهل مدينة الفرج توفي سنة 480 هـ[162].

---

(153) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ج 1 ص : 909، نشر عزت العطار.

(154) التكملة لكتاب الصلة ج 2 ص : 605–606. طبعة مدريد، والذيل والتكملة. السفر 5 من القسم 1 ص : 13.

(155) لقد قمت بانتقاء الأحاديث والآثار التي رواها ابن حزم مسندة عن شيخه الطلمنكي في كتابيه المحلى والاحكام ومن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى رسالتي التي نلت بها دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط.

(156) جذوة المقتبس للحميدي ص : 308 إلى 312، وبغية الملتمس ص : 415 إلى 418، والصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 416–417.

(157) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 408.

(158) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 423.

(159) صلة الصلة لابن الزبير ج 7 ص : 79.

(160) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 417–418. والديباج المذهب لابن فرحون ص : 204–205.

(161) ترتيب المدارك ج 8 ص : 160. والصلة ج 2 ص : 414. والديباج ص : 203–204.

(162) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 414

40 – أبو حفص عمر بن محمد بن واجب، من أهل بلنسية، من أهل الفضل والجلالة توفي سنة 476 هـ[163].

41 – أبو حفص عمر بن عمر بن يونس بن كريب الأصبحي، من ساكني طليطلة، وأصله من سرقسطة كان رجلا فاضلا ثقة، توفي سنة 476 هـ[164].

42 – أبو الأصبغ عيسى بن ابراهيم بن عيسى الأموي من أهل سرقسطة، كان من أهل المعرفة والعلم والأدب والفهم، توفي سنة 483 هـ[165].

43 –عيسى بن محمد بن بقي الحجاري، من أهل مدينة الفرج[166].

44 – أبو محمد قاسم بن إبراهيم بن قاسم بن يزيد بن يوسف بن يزيد الأنصاري الخزرجي يعرف بابن الصابوني من أهل قرطبة، وسكن اشبيلية توفي سنة 446 هـ[167].

45 – أبو محمد القاسم بن الفتح بن محمد بن يوسف من أهل مدينة الفرج، ويعرف بابن الريولي، كان عالما بالحديث ضابطاً له عارفاً باختلاف الأئمة، متكلماً في أنواع العلم، توفي سنة 451 هـ[168].

46 – أبو محمد قاسم بن محمد بن سليمان بن هلال القيسي من أهل طليطلة، كان إماماً في السنة، توفي سنة 458 هـ[169].

47 – أبو عبد الله محمد بن أحمد بن ابراهيم الوراق، يعرف بابن الفرانق، من أهل قرطبة، توفي سنة 444 هـ[170].

48 – أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن محمد بن فورتش، قاضي سرقسطة، شهير البيت، كان فاضلا ديناً عفيفاً راوية للعلم توفي سنة 453 هـ[171].

---

(163) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 403.
(164) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 402–403.
(165) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 438.
(166) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45، التكملة لكتاب الصلة ج 1 ص : 183، نشر عزت العطار.
(167) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 469–470.
(168) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 471.
(169) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 473.
(170) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 536.
(171) ترتيب المدارك ج 8 ص : 95، الصلة ج 2 ص : 537، والتكملة ج 1 ص : 382، نشر عزت العطار.

49 – أبو عبد الله محمد بن خلف بن مسعود بن شعيب، يعرف بابن السقاط من أهل قرطبة وقاضيها، كان محبباً إلى أهل بلده، توفي سنة 485 هـ[172]

50 – أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمٰن بن سمعان من أهل الثغر، كان معتنياً بالعلم وروايته[173].

51 – أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عثمان بن سعيد بن عبد الله بن نجلون الخولاني من أهل قرطبة، وسكن اشبيلية، كان فاضلا دينا متواضعاً، توفي سنة 448 هـ[174].

52 – أبو عبد الله محمد بن عتاب بن محسن مولى عبد الملك بن سليمان بن أبي عتاب الجذامي، من أهل قرطبة، وشيخ المفتين بها في عصره، توفي سنة 462 هـ[175].

53 – أبو عبد الله محمد بن عيسى بن فرج بن أبي العباس بن اسحاق التجيبي المغامي المقريء، من أهل طليطلة، إمام مقريء ضابط، توفي سنة 485 هـ[176]

54 – أبو عبد الله محمد بن فتوح بن علي بن وليد بن محمد بن علي الأنصاري، من أهل طلبيرة، كان عالماً بالرأي والوثائق، توفي سنة 498 هـ[177].

55 – أبو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد بن سليمان بن هلال القيسي، من أهل طليطلة، كان له حظ من الفقه والآثار والآداب، توفي سنة 472 هـ[178].

56 – أبو بكر محمد بن مغيث بن أحمد بن مغيث الصدفي من أهل طليطلة، كان من جلة الفقهاء وكبار العلماء، مقدماً في الشورى توفي سنة 444 هـ[179].

---

(172) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 559، وبغية الملتمس لضبي ص : 73.
(173) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 543 – 544.
(174) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 536.
(175) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 132 إلى 134، الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 544 إلى 546.
(176) الصلة ج 2 ص : 558، ومعرفة القراء الكبار للذهبي ج 1 ص : 358، وغاية النهاية ج 2 ص : 224.
(177) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 565.
(178) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 551.
(179) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 553.

57 – أبو عبد الله محمد بن يحيى بن سعيد العبدري يعرف بابن سماعة، من أهل سرقسطة، وخطيبها، مشهور بالصلاح توفي سنة472 هـ[180].

58 –أبو عبد الله محمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمٰن بن فورتش، من أهل سرقسطة، وهو ابن عم القاضي محمد بن اسماعيل، من أهل المعرفة والدين توفي سنة 480 هـ[181].

59 – أبو عبد الله محمد بن يونس الحجاري، منها كان مقدماً في المعرفة بالنحو واللغة، توفي سنة 462 أو 463 هـ[182].

60 – أبو الوليد هشام بن أحمد بن عبد العزيز بن وضاح، من أهل مرسية، كان ثقة فاضلا، توفي سنة 469 هـ[183].

61 – أبو الوليد هشام بن أحمد بن هشام الكناني، يعرف بالوقشي، من أهل طليطلة أحد رجال الكمال في وقته باحتوائه على فنون المعارف، توفي سنة 489 هـ[184].

62 – أبو الوليد هشام بن محمد بن هشام بن محمد بن عثمان، يعرف بابن المصحفي من أهل قرطبة، كان عالماً بالآداب واللغات مقيداً لها مع الذكاء والفهم، توفي سنة 440 هـ[185].

63 – أبو محمد وضاح بن محمد بن عبد الله بن مطرف بن عباد الرعيني من أهل سرقسطة.[186]

64 –أبو الحسين يحيى بن إبراهيم بن أبي زيد اللواتي المقريء، يعرف بابن البياز، من أهل مرسية، شيخ الأندلس الامام الكبير، توفي سنة 496.[187]

65 – ابو يعقوب يوسف بن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن حمال، من أهل مجريط كان ثقة حسن الخط، توفي سنة 473 هـ[188].

---

(180) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 551.
(181) بغية الملتمس للضبي ص : 144، والصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 550.
(182) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 652.
(183) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 652.
(184) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 653، بغية الملتمس للضبي ص : 485.
(185) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 648.
(186) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 646.
(187) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 670، ومعرفة القراء الكبار للذهبي ج 1 ص : 364.
(188) الصلة لابن بشكوال ج 2 ص : 680.

66 - أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، إمام عصره وواحد دهره، توفي سنة463 هـ[189].

ب - التلاميذ الذين أخذوا عنه وأجازهم : من أشهرهم :

1 - أبو عمر احمد بن محمد بن حريش كان من أهل العلم والرغبة فيه والعناية التامة به، توفي في نحو سنة 400 هـ[190].

2 - أبو عبد الله احمد بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن غلبون الخولاني، من أهل اشبيلية، وأصله من قرطبة، كان شيخاً فاضلا عفيفاً، توفي سنة 508 هـ[191].

3 - أبو محمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن محمد بن فورتش، من أهل سرقسطة كان وقوراً مهيباً فاضلا، توفي سنة 475 هـ[192].

4 - أبو بكر محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله، ولد أبي عمر الطلمنكي، توفي قبل الثلاثين وأربعمائة[193].

5 - أبو عبد الله محمد بن خلف بن سعيد بن وهب. يعرف بابن المرابط من أهل المرية، فقيه بلده ومفتيه، وكان من أهل الفقه والفضل والتفنن في العلوم. توفي سنة خمس وثمانين وأربعمائة[194]. وهذا قليل من كثير، إذ تلاميذ الطلمنكي كثيرون جدا، لا يمكن عدهم ولا حصرهم، نظراً لما كان يمتاز به من المكانة العلمية، فقد سمع منه عالم كثير من جلة أهل العلم المشاهير من داخل الأندلس ومن خارجها. وآخر من روى عنه بالاجازة في الدنيا من الأندلسيين محمد بن احمد بن عبد الله الخولاني[195].

تاسعا - آثاره :

لقد كان الطلمنكي موفقا في التأليف، وكانت حياته خصبة، بارك الله له فيها وأعانه على تأليف كتب كثيرة كبار ومختصرة احتسابا، قال القاضي

(189) جذوة المقتبس للحميدي ص 364-368. ترتيب المدارك ج 8 ص : 127 إلى 130.

(190) التكملة لابن الأبار ج 1 ص : 16 نشر عزت العطار والذيل والتكملة السفر 1 ص : 407.

(191) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 73-74، وغاية النهاية لابن الجزري ج 1 ص : 120-121.

(192) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 289، ترتيب المدارك ج 8 ص : 185 والبغية ص : 338.

(193) التكملة لكتاب الصلة ج 1 ص : 386، نشر عزت العطار.

(194) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 184، والديباج المذهب ص : 274، والصلة ج 2 ص : 557.

(195) ذكر ذلك ابن الجزري في كتابه غاية النهاية في طبقات القراء ج 1 ص : 120.

عياض عنه : وتفنن في علوم الشريعة، وغلب عليه القرآن والحديث، وألف تواليف نافعة كثيرة كبارا ومختصرة احتسابا[196] وقال عنه ابن بشكوال : وانصرف إلى الأندلس بعلم كثير.[197] وقال عنه الذهبي : أدخل للأندلس علما جما نافعا[198].

ومن بين ما يمتاز به الطلمنكي علمه الواسع في القراءات وأثره الكبير في نشر هذا العلم في الأندلس، ذلك أنه لم يكن في المغرب وبلاد الأندلس شيء من القراءات إلى أواخر المائة الرابعة حتى أدخلها إليها أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي مؤلف الروضة بعد عودته من رحلته إلى المشرق، حيث رجع إلى الأندلس بعلم كثير وكان أول من أدخل القراءات إليها[199].

وأما ما ذكرته كتب التراجم من مؤلفاته فيغلب علي الظن أن كثيرا منها يكون قد ضاع من جملة ما ضاع من التراث الاسلامي. ومن غير المستبعد جدا أن تكون بعض مؤلفاته لا زالت مختفية في إحدى الخزانات العامة أو الخاصة، خاصة إذا علمنا أن بعضها بقي متداولا أكثر من أربعة قرون على وفاة الطلمنكي ليس في الأندلس فقط، بل حتى خارجها، ومن بين كتبه التي بقيت متداولة كتابه «الرد والانتصار» في رسم القرآن الكريم هذا الكتاب الذي نقل منه صاحب كتاب الدرة الصقيلة في شرح أبيات العقيلة، كثيرا من أقوال الطلمنكي. وكان اللبيب رحمه الله غالبا ما يورد كلام الطلمنكي ويجعله فصلا في المسألة المطروحة التي يتحدث عنها.

وإن لم أكن قد اطلعت على مؤلفات الطلمنكي فإنه باستطاعتي ترتيبها حسب العلوم التي ألفت فيها لأن أسماءها وعناوينها تدل على موضوعاتها دون غموض أو التباس، فصنف منها في علوم القرآن وصنف في الحديث وصنف في العقيدة وعلوم أخرى. ومن ثم سيكون تقسيمنا لمؤلفات الطلمنكي ولو على وجه التغليب كالتالي :

---

(196) ترتيب المدارك ج 8 ص : 32-33.

(197) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.

(198) سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 567.

(199) النشر في القراءات العشر لابن الجزري ج 1 ص : 34 وغاية النهاية لابن الجزري ج 1 ص : 120.

مؤلفاته في علوم القرآن :

1 - التفسير :

اكتفى أصحاب التراجم ومن بينهم : القاضي عياض[200]، وابن فرحون[201]، والداودي[202]، وابن مخلوف[203]، بذكر أن لأبي عمر الطلمنكي تفسيرا للقرآن الكريم في نحو مائة جزء، دون الاشارة إلى اسمه، قال القاضي عياض : وألف تواليف نافعة كثيرة كبارا ومختصرة احتسابا، ككتاب الدليل إلى معرفة الجليل، نحو مائة جزء، وكتابه في تفسير القرآن نحوها[204].

2 - القراءات القرآنية :

أ - **الطلمنكي أول من أدخل القراءات إلى الأندلس** : يذكر ابن الجزري أنه لم يكن ببلاد الأندلس شيء من القراءات القرآنية إلى أواخر القرن الرابع، وفي هذا يقول : «ولم يكن بالأندلس ولا ببلاد المغرب شيء من هذه القراءات إلى أواخر المائة الرابعة، فرحل منهم من روى القراءات بمصر ودخل، وكان أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي مؤلف الروضة أول من أدخل القراءات القرآنية إلى الأندلس وتوفي سنة تسع وعشرين وأربع مائة»[205].

ب - التعريف بمؤلفات الطلمنكي في القراءات :

- **الروضة في القراءات العشر** : ذكر هذا الكتاب ابن الجزري في غاية النهاية في طبقات القراء حيث قال عن الطلمنكي : «ورجع إلى الأندلس بعلم كثير وكان أول من أدخل القراءات إليها وألف كتاب الروضة»[206]، كما ذكره كذلك في كتابه النشر في القراءات العشر في موضعين اثنين[207]. وذكره كذلك جلال الدين السيوطي في كتابه الاتقان في علوم القرآن، النوع الحادي والثلاثون في الادغام والاظهار والاخفاء والاقلاب، حيث قال في معرض كلامه عن الادغام الكبير : «... وكثير من المصنفين لم يذكروه البتة كأبي عبيد في

(200) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.

(201) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.

(202) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.

(203) شجرة النور الزكية ص : 113.

(204) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.

(205) النشر في القراءات العشر ج 1 ص : 34-35.

(206) غاية النهاية في طبقات القراء ج 1 ص : 120.

(207) الموضع الأول في ج 1 ص : 71-72، والموضع الثاني في ج 1 ص : 102.

كتابه وأبي مجاهد في مسبعته ومكي في تبصرته والطلمنكي في روضه...»[208].
كما ذكره صاحب شجرة النور الزكية[209].

– **كتاب المنية في القراءات العشرة : لم يذكر هذا الكتاب غير صاحب** هدية العارفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، وقد أورد ذكر مؤلفه مصحفا ومحرفا حيث قال : «الشلمنكي : أحمد بن عبد الله بن طالب الشلمنكي أبو عمر الأندلسي المقريء توفي سنة تسع وثلاثين وأربعمائة، له المنية في القراءات العشرة[209م]. يظهر من كلامه أنه أغفل ذكر والده محمد وحرف جد والده من لب إلى طالب، كما حرف سنة وفاته من 429 إلى 439هـ، وحتى أتحقق من هذا التحريف فإني قد رجعت إلى كتب التراجم الأندلسية وكتب تراجم القراء فلم أجد أحدا يسمى بأحمد بن عبد الله بن طالب الشلمنكي، ولا يوجد من يشتبه معه في اسمه.

– **كتاب في قراءة نافع** : انفرد بذكر هذا الكتاب الامام ابو زيد عبد الرحمن بن القاضي المتوفى سنة 1082 هـ في كتابه الفجر الساطع والضياء اللامع في شرح الدرر اللوامع في مقر الامام نافع[210]، حيث قال : «وبالتخيير قرأت على شيخنا القاضي القيجاطي وكان يذهب إلى الاسكان ويختاره، وبه قرأت على غيره وبه أخذ، وعلى الاسكان في ميم الجمع لقالون اقتصر ابن غلبون في التذكار، وكتاب الاختلاف بين ورش وقالون، وابنه ابو الحسن في التذكرة، والطلمنكي في تأليفه في قراءة نافع ومكي في المفردات...»[211]

3 – الرسم القرآني :

– **كتاب الرد والانتصار** : في رسم القرآن الكريم، لم يذكر الذين ترجموا للطلمنكي هذا الكتاب وإنما انفرد بنسبته له أبو بكر عبد الغني المشتهر باللبيب في كتابه الدرة الصقيلة[212]، حيث أكثر من النقل عنه، وهو غالبا ما يورد كلام الطلمنكي ويجعله فصلا في المسألة المطروحة التي يتحدث عنها :

---

(208) الاتقان في علوم القرآن ج 1 ص : 263.
(209) شجرة النور الزكية لمحمد بن محمد مخلوف ص : 480.
(209م) هدية العارفين وآثار المصنفين من كشف الظنون لاسماعيل باشا البغدادي المجلد 5 ص : 75.
(210) حقق هذا الكتاب الأستاذ احمد البوشيخي في رسالة جامعية تقدم بها لنيل دبلوم الدراسات العليا من دار الحديث الحسنية بالرباط.
(211) الفجر الساطع.
(212) حقق هذا الكتاب الأستاذ عبد العلي ايت زعبول في رسالة جامعية تقدم بها لنيل دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب والعلوم بالرباط.

4 - اعراب القرآن :

- **كتاب البيان في إعراب القرآن** : ذكره القاضي عياض[213]، وابن فرحون[214]، والداودي[215]، وابن مخلوف[216].

مؤلفاته في الحديث النبوي الشريف :

1 - كتاب الدليل الى معرفةِ الجليل نحو مائة جزء، ذكره القاضي عياض[217]، وابن فرحون حيث قال عنه : «وله تآليف جليلة ككتاب الدليل إلى معرفة الجليل مائة جزء»[218]، ومحمد بن محمد بن مخلوف[219]، كما ذكره الداودي[220]، وابن خير الاشبيلي في فهرسته[221].

2 - كتاب الوصول إلى معرفة الأصول في مسائل العقود في السنة : ذكره القاضي عياض[222]، وابن فرحون[223]، والداودي[224]، ومحمد بن محمد بن مخلوف[225]، كما ذكره ابن خير الاشبيلي في فهرسته[226].

3 - الرسالة المختصرة في مذاهب أهل السنة، وذكر ما درج عليه الصحابة والتابعون وخيار الأمة، ذكره ابن خير الاشبيلي في فهرسته[227]، كما ذكره محمد بن محمد مخلوف في شجرة النور الزكية[228].

4 - كتاب فضائل مالك، ذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك

(213) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.
(214) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.
(215) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(216) شجرة النور الزكية ص : 113.
(217) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.
(218) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.
(219) شجرة النور الزكية ص : 113.
(220) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(221) فهرسة ابن خير الاشبيلي ص : 288.
(222) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.
(223) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.
(224) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(225) شجرة النور الزكية ص : 113.
(226) فهرسة ابن خير ص : 259.
(227) فهرسة ابن خير ص : 259.
(228) شجرة النور الزكية ص : 113 وكذلك ص : 480.

في موضعين[229]، وابن فرحون[230]، والداودي[231]، ومحمد بن محمد مخلوف[232]، كما ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء[233].

5 – رجال الموطأ : ذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك[234]، وابن فرحون[235]، والداودي[236]، ومحمد بن محمد مخلوف[237]، كما ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء[238].

6 – كتاب تفسير الموطأ ذكره الذهبي وهو يستعرض شراح الموطأ فقال : ... وتفسير الموطأ لأبي الحسن الاشبيلي وتفسير لابن شراحيل وللطلمنكي تفسير لم يتم...»[239].

7 – كتاب السنة، مجلدان، انفرد بذكر هذا الكتاب الحافظ الذهبي الذي قال فيه : «رأيت له كتابا في السنة في مجلدين عامته جيد»[240].

مؤلفاته في العقيدة :

1 – كتاب الرد على ابن مسرة : ذكره القاضي عياض[241]، وابن فرحون[242]، والداودي[243]، ومحمد بن محمد مخلوف[244]، كما ذكره الذهبي باسم الرد على الباطنية[245].

(229) الموضع الأول في ج 1 ص : 12، والموضع الثاني ج 8 ص : 33.
(230) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.
(231) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(232) شجرة النور الزكية ص : 113.
(233) سير أعلام النبلاء ج 8 ص : 73-74.
(234) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.
(235) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.
(236) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(237) شجرة النور الزكية ص : 113.
(238) سير أعلام النبلاء ج 8 ص : 78.
(239) سير أعلام النبلاء ج 8 ص : 79.
(240) سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 569.
(241) ترتيب المدارك ج 8 ص : 33.
(242) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.
(243) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(244) شجرة النور الزكية ص : 113.
(245) سير أعلام النبلاء ج 17 ص : 569.

2 – كتاب رسالة في أصول الديانات إلى أهل أشبونة، ذكرها كل من ابن فرحون [246]، والداودي[247]، وقالا عنها «وهي جيدة»[248].

الفهرسة :

– **كتاب فهرسة الطلمنكي** : ذكرها ابن خير الاشبيلي في فهرسته[249] كما ذكرها محمد بن محمد مخلوف في كتابه شجرة النور الزكية[250].

عاشرا – وفاته :

لقد كانت سرقسطة آخر محطة علمية في جولة أبي عمر الطلمنكي الطويلة التي قام بها داخل الأندلس ليرجع إلى بلدة طلمنكة بعد سنة 425 هـ. وينتصب فيها للتدريس مع كبر سنه، والتف حوله العديد من الطلبة الراغبين في طلب العلم، ولأترك تلميذه عيسى بن محمد الحجاري يصف لنا ذلك ويخبرنا برؤياه المنذرة بوفاته حيث قال رحمه الله : خرج علينا أبو عمر الطلمنكي يوماً ونحن نقرأ عليه فقال : اقرأوا وأكثروا فإني لا اتجاوز هذا العام، فقلنا له، ولم يرحمك الله ؟ فقال : رأيت البارحة في منامي منشداً ينشدني :

اغتنموا البر بشيخ ثوى ترحمه السوقة والصيد
قد ختم العمر بعيد مضى ليس له من بعده عيد

قال فتوفي ذلك العام.[251]

قال القاضي عياض : «ثم عاد إلى بلده طلمنكة مرابطاً فتوفي بها صدر محرم سنة تسع وعشرين وقيل في ذي الحجة سنة ثمان – وقد قارب التسعين – وصحبه ذهنه»[252] كما نقل ابن بشكوال عن حاتم بن محمد قوله : «توفي رحمه الله سنة تسع وعشرين وأربعمائة، زاد غيره في ذي الحجة»[253]. رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

---

(246) الديباج المذهب ج 1 ص : 39.
(247) طبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(248) الديباج المذهب ج 1 ص : 39، وطبقات المفسرين ج 1 ص : 79.
(249) فهرسة ابن خير الاشبيلي ص : 430–431.
(250) شجرة النور الزكية ص : 113.
(251) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.
(252) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 8 ص : 33.
(253) الصلة لابن بشكوال ج 1 ص : 45.

السلطان سيدي محمد بن عبد الله العلوي فقيها

للأستاذ
أحمد العمراني

في تاريخ المغرب ملوك جمعوا بين السياسة والعلم، فلم تشغلهم أعمال الدولة عن المساهمة في الحقل العلمي، ومنهم السلطان سيدي محمد بن عبد الله العلوي (1134-1204هـ/1722-1790م)، فقد كان ملكا عالما، له دراية بعلوم مختلفة مثل الأدب والتاريخ والحديث والفقه، لكن العلم الذي برز فيه عالما مصلحا هو علم الفقه، فقد انتقد منهج التقليد الفقهي القائم على الاستدلال بالأقوال المجردة، ودعا إلى تأصيل الفقه من الكتاب والسنة.

وسأتحدث عن الجانب العلمي لشخصية سيدي محمد بن عبد الله في النقط الآتية :

1 - نشأته وتربيته.
2 - شيوخه.
3 - دراسته للأدب والتاريخ.
4 - دراسته للحديث.
5 - عقيدته ومذهبه.
6 - مكانته العلمية.
7 - مؤلفاته.
8 - رسائله العلمية.
9 - فقهه.

أولا : نشأته وتربيته :

ولد المولى محمد بن عبد الله[1] سنة (1134هـ/1722م)، بمدينة مكناس[2]، عاصمة جده المولى إسماعيل، وقبل وفاته بخمس سنوات.

والمصادر التاريخية لا تمدنا بتفاصيل نشأته وتربيته[3]، إلا أننا من خلال معرفة الزمان والمكان اللذين ولد وتربى فيهما، نستطيع أن نستنتج بعض جوانب هذه النشأة، فالقصر المولوي كان في رحابه العلماء والمربون، وكفى دليلا على قيمة هذا القصر العلمية المكتبة الملكية الاسماعيلية التي كانت تحتوي على أكثر من إثنى عشر ألف مجلد[4] قبل عهد الطباعة[5]، وقد تربى الأمير محمد في هذا الجو العلمي.

وليس هذا فحسب، بل إن المرأة التي تولت تربيته والعناية به وملازمته هي سيدة عالمة فقيهة أديبة، جدته وزوج ومستشارة المولى إسماعيل، السيدة خناثة بنت الشيخ بكار بن علي بن عبد الله المغافري الشنقيطي[6]، المتوفاة سنة 1155هـ/1742م، قبل ثلاث سنوات فقط من التاريخ الذي تولى فيه الأمير محمد بن عبد الله الخلافة على مراكش[7]، وعمره خمس وعشرون سنة[8]، أي أنها عاشت بجانبه حتى بلغ مبلغ الرجال، ووصل مرحلة من العمر تؤهله ليكون خليفة، وبذلك كان لتربيتها أثر كبير في حياته.

---

(1) ويعرف بمحمد الثالث إذ تولى قبله من أسرته ممن اسمه محمد اثنان : الأول جده محمد بن الشريف، والثاني عمه محمد بن إسماعيل المعروف بابن عربية.

(2) تاريخ الضعيف 298/1. الفتوحات الالهية، مقدمة المدني، ص : أ. المغرب عبر التاريخ 84/3

(3) على أن ذ.الحسن العبادي بذل مجهودا مشكورا في اكتشاف بعض الجوانب من تربيته. انظر الملك المصلح 57-61.

(4) درة السلوك للمولى عبد السلام بن السلطان محمد بن عبد الله، خ.ع 3728 د، دون ترقيم. الاستقصا 17/8. الاتحاف 185/3.

(5) ظهرت الطباعة بالشرق الاسلامي أواسط القرن 13هـ/19م، ثم دخلت المغرب سنة 1281هـ/1864م. انظر الفكر السامي 440/2، ط. المدينة المنورة. المطبوعات الحجرية ص 9. التيارات السياسية 45. 47-43.

(6) ترجمتها في نشر المثاني 38/4.25.208.219.235، الجيش العرمرم 114 ط. فاس. الاستقصا 158/7. الاتحاف 16/3-23. النبوغ 281/1. أمير مغربي في طرابلس 87-93. المغرب عبر التاريخ 469/3. وسيأتي بعض ترجمتها قريبا.

(7) تاريخ الضعيف 265/1. الجيش العرمرم 133، المغرب عبر التاريخ 85/3.

(8) تاريخ الضعيف 265/1.290.299. درة السلوى، القسم السادس، دون ترقيم، خ.ع 3728 د. نشر المثاني 51/4.

ومن شدة ملازمته لجدته أنه في سنة 1143هـ/1730م رافقها في زيارتها للديار المقدسة بقصد الحج، وعمره عشرة أعوام[9]، بصحبة جماعة من العلماء ورجال الدولة، منهم القاضي أبو القاسم العميري[10]، والكاتب الوزير عبد القادر الجيلالي الشرقي الاسحاقي[11]، وكانت رحلتها هذه حديث الركبان بما أضفى عليها ولدها المولى عبد الله من العناية[12].

رجع الأمير الصغير من تلك البقاع المقدسة وفي ذاكرته صور حية عن المشرق، وفي قلبه إحساس بأخوة المسلمين والتفافهم حول الحرمين الشريفين[13]، وفي عقله انطباعات عن الحياة العلمية بالمشرق، وعلى الرغم من صغر سنه إذاك فقد كان لهذه الرحلة أثر لا يخفى على اتجاهه الفكري والسياسي برز جليا فيما بعد.

ثانيا : شيوخه :

من شيوخه :جدته المذكورة آنفا، التي كانت فقيهة من القراء، تحسن القراءات السبع[14]، عالمة بالحديث النبوي الشريف، متصوفة[15]، تغار على العلماء المصلحين[16]، وما تزال لها نسخة مخطوطة من الاصابة لابن حجر عليها تعليقاتها[17].

---

(9) نشر المثاني 3/335-336. تاريخ الضعيف 1/299. الاعلام للمراكشي 5/109 ط. فاس. الاتحاف 3/148. النبوغ 1/281. ذكريات مشاهير رجال المغرب ج2 ع 35 ص 10

(10)هو قاضي مكناس العلامة الأديب، ولد سنة 1103هـ وتوفي سنة 1178هـ. ترجمته في فهرس الفهارس 2/831. الاتحاف 5/541.

(11)توفي بعد سنة 1150هـ. انظر نشر المثاني 3/354. وهو الذي ألف كتابا عن هذه الرحلة بأمر المولى عبد الله بن إسماعيل. أنظر المصدر السابق 4/208 توجد في خ.ح 1428 ز مأخوذة عن نسخة خ.ق 258.

(12)درة السلوك، القسم السادس. تاريخ الضعيف 1/298.

(13)الفتوحات الالهية للمولى محمد بن عبد الله، مقدمة المدني ص : أ. ذكريات مشاهير رجال المغرب ج 2 ع 35 ص 10.

(14)نشر المثاني 3/354.

(15)الملك المصلح 59.

(16)دليل ذلك أنها كانت السبب في نجاة الفقيه عمر لوقش التطواني (ت 1149هـ) الذي وشى به أولاد العميري المكناسيون إلى السلطان المولى عبد الله، لنجاح لوقش في دروس التفسير بمدينتهم. انظر تاريخ تطوان 3/32-34 ضمن رسالة من محمد بن عبد الله إلى محمد التاودي بن سودة. ولم يكن صاحب هذا الفضل هو محمد بن عبد الله، خلافا لما عند عبد القادر العافية في مجلة دعوة الحق ع 273 ص 251. لأنه كان صغيرا لم يتجاوز العشر سنوات من عمره، إذ هذه القضية وقعت سنة 1143هـ أو 1144هـ. انظر الملك المصلح 59. وهو نفسه يقول في تلك الرسالة عن جدته : «وأنا عاقل أتستر وراءها» حين كانت تخاطب ولدها المولى عبد الله.

(17)خ.ح 5932

والفقيه أحمد بن عبد الله الشرادي[18] الصوفي الناصري الطريقة[19]، صاحب الزاوية الشرادية بضواحي مراكش، المتوفى سنة 1160هـ، مما أخذه عنه المولى محمد بن عبد الله أوراد الشاذلية.

والفقيه المحدث المفسر محمد بن عبد السلام البناني المتوفى سنة 1163هـ الذي روى عنه محمد بن عبد الله وأجازه[20].

والفقيه عبد الله بن إدريس المنجرة المدرس والخطيب والامام بجامع المواسين بمراكش، المتوفى سنة 1175هـ[21].

والفقيه الأديب أحمد الهلالي المتوفى سنة 1175هـ، الذي درس عليه محمد بن عبد الله الموطأ وجزءا من صحيحي البخاري ومسلم[22]. والفقيه المحدث إدريس العراقي المتوفي سنة 1183هـ[23].

ثالثا : دراسته للأدب والتاريخ :

لقد عرف محمد بن عبد الله في شبابه وأيام خلافته على مراكش باهتمامه بالأدب والتاريخ، حتى قال عن عنايته بالتاريخ مؤرخه ووزيره أبو القاسم الزياني : «ثم أحيى مواته بغربنا أمير المؤمنين سيدي محمد بن عبد الله بجلب كتبه والاعتناء به»[24]، ووصفه بأنه كان «نسابة أخباريا حافظا لأيام العرب ووقائعها، حافظا للسير والحديث، لا يجارى، ولا يبارى، لأنه كان أيام خلافته بمراكش في حياة والده ولع بسرد كتب التاريخ والأدب، إلى أن تملى منهما، وكاد[25] أن يحفظ ما في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، من كلام العرب وأشعارها ونوادرها

---

(18) ترجمته في نشر المثاني 59/4. الإعلام للمراكشي 378/2-379 ط. الملكية.

(19) وهي طريقة ملتزمة بالسنة في الأصل. انظر المزايا، محمد بن عبد السلام الناصري خ.ع 3548 د، ص142.1.

(20) الترجمانة الكبرى 415. بغية الناظر والسامع خ.ح 678.

(21) ترجمته في سلوة الأنفاس 273/2. الإعلام للمراكشي 315/8-316، ط. الملكية. الاتحاف 215/3.

(22) عبد القادر العافية، دعوة الحق ع 273، 1409 هـ/1989 م، ص 246.

(23) بغية الناظر والسامع خ.ح. 678.

(24) الترجمانة الكبرى 51.

(25) بعض الباحثين يكتبون «كان» بدل «كاد» خطأ، مثل ما في الفتوحات الالهية، مقدمة المدني ص : لا. د. يوسف الكتاني، مجلة دعوة الحق ع 263 س 1407/1987 ص 100. مدرسة الامام البخاري 381/1. الحركة السنية 124.

وأشعار المولدين، وشعراء الاسلام، إلى أن تملى من ذلك»[26]، وكان «له الباع الطويل في التاريخ والأنساب، والتمييز بين ذوي السفه وأهل الأحساب»[27]. وبذلك وصفه أيضا نجله المولى عبد السلام، إذ قال : «وله المعرفة التامة من علم التاريخ والسير»[28].

وكان يقول الشعر، وينتقده ويختار منه ما يدل على ذوق رفيع، وله اطلاع على الموسيقى الأندلسية، كما يبدو من كتابه «ترويح القلوب»[29] الذي تضمن بعض شعره[30]، ومن ذلك قوله مخاطبا بعض علماء فاس :

جسمي معي غير أن الروح عندكُمُ   يا عجبا لافتراق الروح والبدن

فأجابه محمد التاودي بن سودة بقصيدة من أحد عشر بيتا مطلعها :

نفسي وأهلي وما جمعت من نشب   هي الفداء لذاك القلب من شجن[31]

وقوله في أحد مجالسه العلمية مخاطبا وصيفه ميمونا الذي ناول كأس الشاي للسلطان أولا، مع أنه جالس على اليسار : إذن يقول الشيخ حمدون :

صددت الكأس يا ميمون عنا   وكان الكأس مجراها اليمينا

فقال حمدون بن الحاج : نعم ! وأزيد عليه :

ولم تعمل بحكم الشرع فينا   كما جلاّه خير المرسلينا
رسول الله فيما صح عنه   من أنه قال : ناولها يمينا

ومن شعر محمد بن عبد الله أيضا قوله :

نُضيِّع عمرنا لإصلاح غيرنا   فلا عمرنا يبقى ولا الناس تصلح[32]

---

(26) الترجمانة الكبرى 63.
(27) الترجمانة الكبرى 62.
(28) درة السلوك خ.ع 3728 د، دون ترقيم. وانظر الاتحاف 183/3. 148-149. الإعلام 115/5. الاستقصا 66/8. الفتوحات الالهية مقدمة المدني ص : لا.
(29) خ.ح 4166. وانظر في الموضوع الملك المصلح 67. 154-157. 160. تاريخ الضعيف 317/1. 327. 350-351 الترجمانة الكبرى 157 المغرب عبر التاريخ 86/3-87.
(30) كما جمع كاتبه عبد القادر بن محمد المزروم التطواني بعض شعر محمد بن عبد الله ضمن تقييده. انظر الإعلام 128/5. وانظر محمد الفاسي، مجلة البحث العلمي ع 1 ص 58 (الأدب الشعبي، الملحون). الحياة الأدبية 280.
(31) انظر الدر المنتخب خ.ح 1920. الملك المصلح 67-68.
(32) الملك المصلح 68 و234.

ومن تواقيعه الأدبية قوله للودايا، وقد انتصر عليهم ثم عفا عنهم : «إن عدتم عدنا»[33]

وقوله وهو يوبخ أهل زاوية أبي جعد، حين قال له شيخها العربي الشرقي : «أنهلك وفينا الصالحون ؟» فأجابه محمد بن عبد الله : «نعم، إذا كثر الخبث»[34]. وكان أحيانا يُعَجِّزُ الفقهاءَ في الجواب عن بعض المسائل الغريبة، فيبينها لهم[35].

رابعا : دراسته للحديث :

وفي سنة 1171هـ/1757م تولى ملك المغرب، وعلى ضخامة المسؤولية التي تكلف بها فإنه استمر على عادته في الدراسة والمطالعة[36]، والجدير بالذكر أنه وقع تحول في منحاه العلمي، فبينما كان قبل بيعته مولعا بكتب التاريخ والأدب ونحوهما، اهتم بعد توليته أمر البلاد بكتب الحديث والتفسير والفقه، والعلوم الشرعية بصفة عامة[37]، وصار يقول لجلسائه : «والله لقد ضيعنا أعمارنا في البطالة واللهو في حالة الشبيبة»[38]، يقصد بذلك قضاء سنوات من عمره في قراءة التاريخ والأدب، وهو تواضع منه للعلماء[39]، لأن دراسته للغة والأدب

(33) الاسراء : 8. انظر تاريخ الضعيف 310/1.

(34) تاريخ الضعيف 351/1. والسؤال والجواب المذكوران حديث نبوي. انظر صحيح البخاري، فتن 28/4، وبشرح القسطلاني (إرشاد الساري) 171/10. سنن الترمذي، فتن 21-23. سنن ابن ماجة، فتن 9. مسند أحمد 428-429.

(35) يقول الزياني : «وكان – رحمه الله – إذا تذكر مسألة غريبة يقيدها خوفا على نسيانها، فإذا خرج للمشور وتكلم مع الفقهاء يلقيها لهم كالمستفهم عنها، فإذا لم يجيبوه عنها، يبينها ويقول لي : زِدْ هذه في جرابك. ويضحك». الترجمانة الكبرى 64-65. وانظر الإعلام 117/5. الإتحاف 185/3 كلاهما نقلا عن اقتطاف الأزهار لنجل المترجَم المولى عبد السلام.

(36) يقول أحد علماء عهده : «لا يشغله أمر الخلافة عن النظر في العلوم، ولا يأخذ به عن الخوض في دقائقها والبحث في المنطوق منها والمفهوم». انظر مقدمة شرح الثلث الأول من مشارق الأنوار خ.ع 415 ك (ويظهر منها أنها ليست من وضع شارحه محمد التاودي بن سودة).

(37) يقول الزياني : «ولما قلده الله أمر المسلمين بعد موت والده، ترك ذلك وولع بسرد كتب السيرة والحديث». الترجمانة الكبرى 63. وانظر الإعلام 115/5-116. الاتحاف 183/3-184. الاستقصا 66/8-67. الفتوحات الالهية، مقدمة ملين ص : و، مقدمة المدني ص : لا.ذ. العافية عبد القادر، دعوة الحق ع 273 ص 245-246.

(38) الاستقصا 66/8 الإعلام 116/5 ط. فاس. الاتحاف 184/3. الفتوحات الالهية، مقدمة المدني ص : لا. الملك المصلح 85.80.

(39) الملك المصلح 85.

كانت وسيلة لفهم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف[40].

ولا يعني هذا أنه لم يكن يقرأ كتب العلوم الشرعية قبل بيعته، فمعلوم أن طبيعة التعليم حينئذ كانت تقتضي أن يحفظ الطالب القرآن ويقرأ الحديث، قبل اتجاهه إلى نوع معين من الدراسة، لكن المقصود هنا، أن محمد بن عبد الله اتجه إلى هذه الدراسة بعد بيعته اتجاه تخصص، وصار يرى أن العلوم الشرعية ينبغي أن تحظى بالأسبقية في التدريس.

ورأى أن هذا التحول في توجهه العلمي راجع إلى أن فكر الفقهاء هو الفكر الذي كان مسيطرا على الساحة الفكرية وموجها للأمة، ولكي يحسن محمد بن عبد الله – باعتباره ملكا – التعامل مع أصحاب هذا الفكر – الذي يحاول إصلاحه – كان عليه أن يتضلع ويتخصص في دراسة العلوم الدينيّة[41]، ومن هنا يصعب أن نفصل عند محمد بن عبد الله بين شخصية الفقيه وبين شخصية رجل السياسة.

ويؤيد هذا الرأي أنه لما بلغه أن ولده عليا (ت 1197هـ) خليفته على فاس – أي أنه رجل سياسة يتعامل مع الفقهاء – قد اهتم بقراءة كتب التاريخ والأدب، أمره أن يبعثها إليه، وكتب إليه قائلا : «إن كتب التاريخ والأدب هي آخر ما يقرأ، فإن اشتغلتَ بها أتلفتَ دينك وقراءاتك، ووقع لك ما وقع لي، فقد شغلتُ نفسي بها أيام الشباب، وتركتُ القرآن والتفسير والحديث، حتى حصلتُ على الندامة...»[42].

وهكذا انصرف محمد بن عبد الله إلى دراسة العلوم الدينية، وخاصة علم الحديث، الذي اهتم به أكثر من غيره، وأخذ يطالع كتبه بتعمق، وصار لا شغل له بغيرها في أوقات فراغه، حتى حصلت له ملكة في السنة وأحكامها[43]،

(40) يقول : «وإني بعدما خضت في العلم برهة من الزمان، وحفظت من كلام العرب وأشعارهم جملة صالحة معينة على فهم السنة والقرآن، اشتغلت بعلم الحديث». انظر خاتمة الجامع الصحيح الأسانيد المستخرج من ستة مسانيد خ.ح 5866. وانظر الفتوحات الالهية، مقدمة ملين ص : و. الملك المصلح 82. الاتحاف 213/3 ضمن مرسوم إصلاح التعليم.

(41) ذكر الأستاذ العبادي أسبابا أخرى لهذا التحول. انظر الملك المصلح 81–82.

(42) الترجمانة الكبرى 64.

(43) الملك المصلح 82.13 الفتوحات الالهية، مقدمة ملين ص : و، مقدمة المدني ص : لا. الحركة السلفية 130.124.

وصار يعتبر من المحدثين[44].

وكان يعقد مع العلماء مجالس علمية للمذاكرة والمناقشة في علم الحديث وغيره، وتعدى ذلك إلى ميدان المشيخة وإعطاء الإجازات في العلوم، فقد أجاز الفقيه سليمان الفشتالي ووزيره أبا القاسم الزياني بحديث أبي ذر الغفاري، الذي رواه محمد بن عبد الله عن محمد بن عبد السلام البناني[45].

خامسا : عقيدته ومذهبه :

ودراسته لعلم الحديث جعلت منه عالما سلفي العقيدة[46]، يرى الاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، ويذم الخوض في علم الكلام على طريقة المتأخرين[47]، ولذلك، نبذ الأشعرية المنتشرة آنذاك بالمغرب، بسبب المجادلات العقيدية التي يحتوي عليها هذا المذهب، والتي يراها محمد بن عبد الله بدعة منكرة في الدين، تجعل العقيدة معقدة، مع أن العقيدة – في نظره – ينبغي أن تكون مبسطة سهلة.

وقد كان يفتتح جميع مؤلفاته الحديثية والفقهية ورسائله العلمية بقوله :

---

(44) قال عنه محمد الكتاني : «كان علامة دراكة فاضلا، محدثا تاريخيا كاملا». انظر الاتحاف 150/3 نقلا عن سلوة الأنفاس. وانظر مدرسة الإمام البخاري 376/1.

(45) انظر الترجمانة الكبرى 415–419 بغية الناظر والسامع خ.ح 678.

(46) وليس وهابي الاعتقاد خلافا لما عند Ch.A. Julien, histoire de l'afrique du nord. paris, 1975, 2/243.

(47) الاستقصا 68/8، قال أحمد الناصري بعد ذكر ذلك : «وهو مصيب أيضا في هذا، فقد ذكر الامام أبو حامد الغزالي رضي الله عنه في كتابه الاحياء أن علم الكلام إنما هو بمنزلة الدواء، لا يحتاج إليه إلا عند حدوث المرض، فكذلك علم الكلام لا يحتاج إليه إلا عند حدوث البدعة في قطر، وقد حرر الناس القدر المحتاج إليه...»

وفي تاريخ المذهب المالكي نماذج من هذا النوع، فقد كان محمد بن عمر بن رُشيد الفهري السبتي (ت 721هـ) على مذهب السلف في العقيدة. انظر مظاهر النهضة الحديثية 139/2. عبد العزيز بنعبد الله، مجلة دعوة الحق ع 240 ص : 28.

وعكس هذا نجد أن أحد علماء هذا العقد وهو أحمد الورزازي لم يكن متقيدا بمذهب الأشعرية، وكان يحكم عقله في الأمور العقلية والنقلية حتى اتهم بالاعتزال.

كما ظهرت الدعوة إلى العقيدة السلفية لدى بعض الشافعية، ومنهم جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (ت 911هـ) القائل :

فوض أحاديث الصفا ... ت ولا تشبه أو تُعَطِّل
إنْ رمتَ إلا الخوض في ... تحقيق معضلة فأَوِّل
إنَّ المفوضَ سالم ... مما تكلفه المُؤَوِّل

انظر الفكر السامي 351/2.

«الحنبلي اعتقادا»[48]، ويختم مؤلفاته بفصل في شرح معنى ذلك، مثل قوله : «والأئمة رضي الله عنهم اعتقادهم واحد، وما حفظ الله المسلمين بأحد كما حفظهم بالامام أحمد بن حنبل، فإنه هو الذي سد طريق الخوض في علم الكلام، وقال : لا يفلح صاحب الكلام أبدا...».

وافتتح جميع مؤلفاته الحديثية والفقهية بعقيدة رسالة ابن أبي زيد القيرواني المالكي، كمثال للعقيدة السلفية التي اعتنقها[49].

وقال ضمن مرسوم إصلاح التعليم : «ومن أراد علم الكلام فعقيدة ابن أبي زيد رضي الله عنه كافة شافية يستغني بها جميع المسلمين... ومن أراد أن يخوض في علم الكلام والمنطق وعلوم الفلاسفة وكتب غلاة الصوفية وكتب القصص فليتعاط ذلك في داره، مع أصحابه الذين لا يدرون بأنهم لا يدرون، ومن تعاطى ما ذكرنا في المساجد، ونالته عقوبة، فلا يلوم إلا نفسه»[50].

وقال في مقدمة كتابه «الفتوحات الالهية الكبرى» : «وافتتحته بعقيدة الإمام أبي محمد بن أبي زيد القيرواني التي ابتدأ بها رسالته، لما اشتملت عليه من الفوائد الدينية، وسلامة قواعدها من القوابح الواردة على غيرها من الكتب التي صنفت في علم العقائد، وإقبال السلف الصالح على حفظها وتدريسها وشرحها وانتفاع الخاص والعام بها، هذا الذي حملني على الاقتصار عليها، وعدم الالتفات إلى غيرها».

وقال في رسالة تعقبه على جواب محمد التاودي بن سودة : «وقواعد التوحيد كلها في كتاب الله، والحمد لله «ما فرطنا في الكتاب من شيء»[51]. وعقيدة الإمام ابن أبي زيد كافية، والحمد لله، لجميع المسلمين»[52].

(48) قال حمدون بن الحاج (ت 1232هـ) ضمن القصيدة التي نظمها على لسان المولى سليمان جوابا على رسالة الدعوة الوهابية :

وكان والدنا من قبل معتقدا ... فيه اعتقادا جميلا غير منحسم
الحنبلي اعتقادا في رسائله ... في الملك إن لم يزنه ذاك لم يصم

انظر أحمد العراقي، مجلة المناهل ع 80 ص : 147 نقلا عن النوافح الغالية، ديوان ابن الحاج.

(49) وقد اعتنى عدد من علماء هذا العهد بشرح عقيدة رسالة ابن أبي زيد.

(50) الاتحاف 213/3. وانظر الدرر الفاخرة 62 الملك المصلح 15.79. 215.

(51) الأنعام : 39

(52) تاريخ تطوان 33/3. الملك المصلح 190. وانظر في الموضوع النبوغ 275/1. 276. الحركة السلفية 125–130.143.144. جامع القرويين وأصول السلفية 35. الحياة الأدبية 273–274. الفكر السامي 293/2.294. الاتحاف 148/3، التيارات السياسية 46.
Ramon Lourido diaz MARRUECOS, P. 139.140.141.142. Madrid 1978




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی






مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



له : هل تستطيع أن ترينا كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ ؟ فقال عبد الله بن زيد : نعم، فدعا بوَضوء فأفرغ على يده فغسل يديه مرتين مرتين ثم مضمض واستنثر ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمُقدَّم رأسِهِ ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه ثم غسل رجليه»[96].

ويقول : «وأخرج الامام أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والبخاري ومسلم عن أيوب الأنصاري رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا.

قال المؤلف رضي الله عنه هذا الحديث في النهي عن استقبال القبلة واستدبارها ببول أو غائط معمول به، غير منسوخ عند الجمهور»[97].

ويقول : «وأخرج الامام أبو حنيفةَ ومالكٌ والشافعيُّ وأحمدُ والبخاريُّ ومسلمٌ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك، وقال : سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، وكان لا يفعل ذلك في السجود»[98].

ومن أمثلة تأصيله ضمن كتبه الفقهية، قوله : «ويدخل في حد[99] الماء المطلق الماء الذي نبع من بين أصابعه ﷺ، فقد جزم العلماء بأنه أفضل مياه الدنيا والآخرة، وحديثه رواه الامام مالك من رواية أنس بن مالك أنه قال : رأيت رسول الله ﷺ وحانت صلاة العصر فالتمس الناس وَضوءا فلم يجدوه، فأتي رسول الله ﷺ بوَضوء في إناء فوضع رسول الله ﷺ في ذلك الإناء يده ثم أمر الناس يتوضأون منه قال أنس : فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه ﷺ فتوضأ الناس حتى توضأوا من عند آخرهم[100]»[101].

---

(96) 43/1 أ.

(97) 43/1 ب – 44 أ

(98) 68/1 ب

(99) الحد : التعريف.

(100) الموطأ 32/1.

(101) الفتح الرباني خ.ع 1352 د، ص : 7أ – 7ب.

وقوله : «فصل في الطاهر وغيره : ميتة الخشاش وكل ما لا نفس له سائلة طَاهرة كالجراد ونحوه، وكذلك ميتة الحيوان البحري كضفدع أو سلحفاة لقوله ﷺ كما رواه الامام مالك وغيره رواية عن ابي هريرة : هو الطهور ماؤه، الحل ميتته[102]»[103].

وقوله : «فصل فيمَن أُحْصِر عن الحج بِعَدُوٍ أو مرض : قال لله تعالى : فإن احصرتم فما استيسرَ مِن الهدي[104]. قال عليٌّ وابنُ عباس رضي الله عنهما : ما استيسر من الهدي شاةٌ. قال العلماء : وهذا فيمَن اخْتُصِر بمرضٍ، وأما من اخْتُصر بِعدوٍ فلا هديَ عليه، على المشهور، لأن النبي ﷺ لم يَكُنْ أمر مَن لم يكنْ معه هديٌ عامَ الحديبية أن يُهدي. قال الامام مالك : ومن احتُصر بِعدوٍ في حج أو عمرة يتربص مَا رَجَا كَشْفَ ذلك»[105].

وقوله : «فصل في جزاء الصيد وذكر الحَكَمين : قال الله تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ مِثْلِ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[106] الآية. قال الامام مالك : فإذا أصاب المحرم صيدا حكَم فيه حَكَمين ولا يكونان إلا عدلين فقيهين ويجوز أن يكونا دون الامام، ولا يكتفي في الجزاء بما روي، وليبتدئا بالاجتهاد ولا يخرجا باجتهادهما عن آثار من مضى، وقد قضى عمر رضي الله عنه في الضبع بكبش، وفي الغزال بعنز، وفي الأرنب بعناق، وفي اليربوع بجفرة، وفي حمام مكة والحرم ويمامه شاة، بذلك حكمت الصحابة رضوان الله عليهم»[107].

وقوله : «ومن نسي صلاة أو نام عنها، فوقتها متى ما ذكرها، لما روى الإمام مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها ثم فزع إليها فليصلها كما كان يصليها في وقتها[108]»[109].

---

(102) الموطأ 22/1، وأخرجه أحمد في مسنده 237/2. 361.378.393. 373/3. 365/5، وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي.

(103) الفتح الرباني 8 ب

(104) البقرة : 195.

(105) الفتح الرباني 92 ب.

(106) المائدة : 97.

(107) الفتح الرباني 94أ.

(108) الموطأ 14/1-15 رواية عن زيد بن أسلم. مسند أحمد 25/3. كما أخرجه النسائي في كتاب الأذان والدارمي في كتاب الصلاة.

(109) الفتح الرباني 33أ.

وقولُه : «فصل في النهي عن التضييق على الناس في الصدقة : روى الإمام مالكٌ عن عائشة رضي الله عنها زوْجِ النبي ﷺ أنها قالت : مُرَّ على عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه بغنم من الصدقة فرأى فيها شاة حافلا ذات ضَرْعٍ عظيم، فقال عمرُ رضي الله عنه : ما هذه الشاة ؟ فقالوا : شاة من الصدقة. فقال عمر رضي الله عنه : ما أعطى هذه أهلُها وهم طائعون، لا تَفْتِنوا الناسَ، نَكِّبُوا عن الطعام. أي ذاتِ الدَّرِّ، قال[110] : والسُّنَّةُ عندنا، والذي أدركتُ عليه أهلَ العلم، أنه لا يُضَيَّق على المسلمين في زكاتهم، وأنْ يُقبَل منهم ما دَفعوا من أموالهم»[111]. يعني إذا كان فيه وَفَاءٌ لما عليهم»[112].

ومن مميزات محمد بن عبد الله في الفقه أنه يقدم الحديثَ الصحيح الذي جرى به العمل في المذهب المالكي، عند تعارضه مع حديثٍ آخرَ صحيحٍ، ومثالُ ذلك ما أورده عن ركعتي تحيةِ المسجد يومَ الجمعة بعد جلوس الخطيب على المنبر، فبعد أن سرد أقوال الفقهاء في الموضوع : قال :

«وأنا أقول إن وَجد الانسانُ الإمامَ جالسا على المنبر فإنه يَتنفل ولا يَقطع التنفلَ إلا بالخطبة، انظر إن كنتَ من أهل الحديث، فإن بعضَ الصحابة كان يتنفل والإمام يخطب، فأنكرَ عليه بعضُ الصحابة في ذلك، فقال : إني لا أترك شيئا أمرني به رسول الله ﷺ، وقد أمره رسول الله ﷺ، وهو يخطب، أن يصليَ ركعتين، فقد أخرج الإمام أحمدُ والبخاريُّ ومسلمٌ عن جابرِ بن عبد الله رضي الله عنه، قال : «دخل رجل يومَ الجمعة، والنبي يخطب، فقال : صليتَ يا فلان ؟ قال : لا. قال : قُمْ فَصَلِّ ركعتينِ».

وأخرج الثلاثة أيضا عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال : إذا جاء أحدكم الجمعةَ، والإمامُ يخطب، فلْيركعْ ركعتين، ولْيَتَجَاوزْ فيهمَا. فلا تَلتفتْ إلى قول من قال : إن دخول الإمام للمسجد يقطع الدخول في الصلاة.

وقد وجدتُ في مسند الإمام سيدي محمدِ بنِ إدريسَ الشافعي، وهو مِمَّن يُقتدى به رضي الله عنه، أن قُعودَ الإمام على المنبر يَقْطَع السُّبحةَ وكلامَه يَقطع

---

(110) قال الامام مالك.

(111) الموطأ 1/267–268 «باب النهي عن التضييق على الناس في الصدقة»، وهو نفس العنوان الذي وضعه محمد بن عبد الله للفصل المذكور.

(112) طبق الارطاب خ.ح 628 ملزمة 12 فصل في الزكاة، دون ترقيم الصفحات.

الكلام. وكذا قال الإمام مالك : إن خروج الإمام يقطع الصلاة، وكلامَه يقطع الكلام.

والحديثان اللذان ذكرناهما من أن الإنسان يَصِلُ السُّبحةَ والإمامُ يخطب، رواهما السيد جابرٌ رضي الله عنه، وأخرج حديثَه الإمامُ أحمدُ والبخاريُّ ومسلمٌ، فلا خلاف في صحتهما. وقد اخترنا ما قاله الإمام مالكٌ والإمام الشافعيُّ، ورجعنا عن غيره، لما جرى به العمل، واشتهر في المذهب المالكي.

واعلمْ إذا صَحَّ حديثان وعارَضَ أحدُهما الآخرَ، فعليك بما جرى به العمل في مذهبكَ، فإن الأئمة كلَّهم عندنا علي هدى من ربهم، لا نُفرق بين أحد منهم، فهم عندنا كالحَلَقَة المُفرَغة، أو كَحَدِّ السيف، فهذا اعتقادُنا أعَاشَنَا الله على مَحبتهم، وأماتَنا على هديهم». [113]

ومثال آخر في قوله : «قال مؤلفه رضي الله عنه وقد ورد قران الحج والعمرة في جميع المسانيد من غير إشكال، وجرى العمل بالإفراد، وما جرى به العمل أولى بالإتباع، وروى الإمام ما لك عن عمر رضي الله عنه أنه قال : افصلوا بين حجكم وعمرتكم، فإن ذلك أتم لنسككم[114]. وقال الشيخ ابن أبي زيد : والإفراد بالحج أولى عندنا من التمتع ومن القران، فمن أقرن أو تمتع من غير أهل مكة فعليه هدي»[115].

ومِثْلُ هذا الترجيح غيرُ معمول به لدى علماء الأصول، إذ لهم مرجحات أخرى يَتَّبعونها عند تعارض الأحاديث، منها مرجحات باعتبار السند، وأخرى باعتبار المتن.

ويمكن أن نعتبر هذا النوعَ من الترجيح تأصيلا لما جرى به العمل في المذهب المالكي، وبالفعل نجده في عدة مواضعَ يقوم بتأصيل ما جرى به العمل، من ذلك قوله :

«قال مؤلفه، رضي الله عنه : وجرى العمل بفطر المسافر يومَ دخوله ويومَ خروجه ويَقضي ما أفطر، لقوله تعالى : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[116].

---

(113) الفتح الرباني 51 أ – 52 أ.

(114) في الموطأ 347/1 بلفظ «... فإن ذلك أتم لحج أحدكم وأتم لعمرته، وان يعتمر في غير أشهر الحج». وأخرجه مسلم في كتاب الحج، رقم 145.

(115) الفتح الرباني 91 أ – 91 ب.

(116) البقرة : 183.

وروى إمامُ دار الهجرة مالكُ بن أنس رضي الله عنه أن حمزةَ بنَ عَمْرو الأَسْلَميَّ قال للنبي ﷺ : أصوم في يوم السفر ؟، وكان كثيرَ الصيام، فقال : إن شئتَ فَصُمْ وإن شئتَ فأَفْطِرْ[117]. وروى أيضا عن ابن عباسٍ أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكةَ عامَ الفتح فأمر الناس بالفطر، وقال : تَقَوَّوْا لِعَدُوكم. وصام ﷺ حتى بلغ الكَدِيد[118] أَفْطَرَ فأفطر الناسُ عن آخرهم[119]. وكان السلف الصالح لا ينكر الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم[120]. وفي مسند الإمام محمد بن إدريس الشافعي عن سعيد بن المسيب قال : قال رسول الله ﷺ : خياركم الذين إذا سافروا قصروا الصلاة وأفطروا[121]. وفي مسند الإمام أبي حنيفة والإمام أحمد عن جابر بن عبد الله قال : كان رسول الله ﷺ في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظُلل عليه، فقال : ما هذا ؟ فقالوا : صائم، فقال : ليس من البر الصوم في السفر[122]»[123].

وقوله : «قال مؤلفه رضي الله عنه، وجرى العمل بعدم لُزوم تَتابُعِ القضاء، قال إمام دار الهجرة مالكُ بن أنس رضي الله عنه : ومن أكل ساهيا أو ناسيا في قضاءِ رمضانَ أو صيامٍ واجبٍ عليه، فإنه يصوم يوما، وأما من أكل ساهيا أو ناسيا في صيام تطوع، فليس عليه قضاء، وَلْيُتِمَّ يومَه الذي أكل فيه أو شرب وهو متطوع ولا يفطر»[124]»[125].

(117) هذه رواية الإمام الشافعي في مسنده 105، أما رواية الموطإ عن نفس الراوي ففيها «يا رسول الله إني رجل أصوم، أفأصوم في السفر ؟ فقال له رسول الله ﷺ : إن شئت...». 295/1. وأخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب الصوم في السفر والافطار. ومسلم في كتاب الصوم، رقم 104.

(118) موضع بينه وبين المدينة سبع مراحل أو نحوها، وبينه وبين مكة ثلاثة أو مرحلتان.

(119) هذه رواية الشافعي في مسنده 157 وأخرى عن جابر 158 أما في الموطأ 294/1 فرواية أخرى عن «بعض أصحاب رسول الله». وأخرجه أبو حنيفة في مسنده 298.481-482 ومسلم في كتاب الصيام عن جابر، رقم 90.

(120) مسند الشافعي 105، 158.

(121) مسند الشافعي 25.

(122) لم أعثر عليه في مسند أبي حنيفة برواية الحصفكي، ويوجد أثناء شرح الملا على القاري» بهامش هذا المسند 398. مسند أحمد 299/3.317.319.352.399. 434/5. وأخرجه كذلك البخاري 34/3. ومسلم في كتاب الصيام رقم 102.96. وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وهو حديث صحيح انظر إرواء الغليل 53/4.

(123) الفتح الرباني 71 ب — 72 أ.

(124) هذا النص في الحقيقة يتكون من نصين بموضعين من الموطإ 304/1.306 كما أن فيه بعض التصرف باختلاف بعض ألفاظه عما في الموطإ.

(125) الفتح الرباني 75 ب.

كما نجده يؤصل بعض القواعد الفقهية، مثل قوله : «كلُّ مأمورٍ يشق على العبادِ فعلُه سَقَطَ الأمرُ به، وكلُّ مَنهِي يشق عليهم اجتنابُه سَقَطَ النهيُ عنه»[126]، إلى أن قال : «ثم اعلم أن القاعدة المذكورة صَدْرُها مُسَلَّمٌ، لقوله ﷺ : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم[127]. وأما عَجُزُها وهو فِعل المنهيِّ عنه إذا كان في تَرْكه مشقة، فلابد مِن تقييدها بما إذا كان ذلك في حق الله تعالى، وأما في حق المخلوق فلا، قال مؤلفه رضي الله عنه، فإنَّ حَقَّ المخلوق لابد من أدائه يوم القيامة، وإن كنتَ فقيها لبيبا من أهلِ الحديث فتَفَطَّنْ لِما أذْكره لك، انظر بعضَ الأدعية : اللهم ما كان لكَ منها فاغفِرْه، وما كان لخلقك فتَحَمَّلْه عني. وهذه المسألة تتحير فيها أفكارُ دُهاةِ العلماء، انظر إلى قوله ﷺ : حتى تَقْتَصَّ الشاةُ الجَمَّا مِنَ القَرْنَا يومَ القيامة[128]. وانظر إلى قوله تبارك وتعالى : ﴿مَا يُبَدَّلُ القَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[129]»[130].

وآراءُ واجتهاداتُ محمدِ بن عبد الله تتخلل مواضعَ كثيرةً من مؤلفاته، فشخصيته في البحث بارزة، لا تطغى عليها النقول، ومن ذلك قولُه : «فائدة : قال مؤلفه رضي الله عنه ينبغي لأهل الحضر أن لا يستعملوا أوانيَ الوضوء في الطعام والألبان، بل تكون للوضوء خاصة، وهذا أمرٌ سهل ليس فيه مشقة على أهل الحضر، بخلاف أهل البادية»[131].

وفي هذا النص ما يدل على ارتباط المؤلف بالحياة المغربية، وعلى أنه يفرق في بعض الأحكام الشرعية بين أهل البادية وبين أهل المدينة.

وقوله : «وأما الأفيون والبنج وغيرهما من المعاجن التي تغيب العقل، فمن ابتلي بأكلها - نسأل الله العافية - وأكل القدر الذي لا يغيب العقل فلا بأس

---

(126) نفس المصدر 11 أ.

(127) صحيح البخاري 9/94-95، وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل رقم 130 وكتاب الحج رقم 412، والنسائي في كتاب الحج رقم 1، وابن ماجة في المقدمة رقم 1.

(128) اخرجه الإمام أحمد برواية أبي هريرة ونصه «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقتص للشاة الجماء من الشاة القرناء تنطحها» 2/235. ورواية أخرى لأبي هريرة بلفظ «لتؤدن الحقوق إلى أهلها حتى تقتاد الشاة الجماء من الشاة القرناء يوم القيامة» 2/323.363.442. 1/72.

(129) ق : 29.

(130) الفتح الرباني 11 ب - 12 أ.

(131) الفتح الرباني، 8 أ.

به[132]، وإن أكل القدر الذي يغيب العقل فهو حرام كالحشيشة، وأنا أقول إن شرب الخمر يهدم الأديان، وأكل الأفيون يهدم الأبدان، وقل أن يصوم آكله رمضان»[133].

وقوله : «قال مؤلفه رضي الله عنه، وصورة سقوط النجاسة على المصلي قل أن تقع، وها أنا أصور لها صورة وهي إذا مر طائر من ذي مخلب مفترس فذرق على ثوب المصلي فإنه ينجس بخلاف الطائر الغير المفترس مما يأكل الحبوب، وكذا الدجاج الذي يرعى في المزابل ويأكل فضلة الآدمي، فإن ذرقه نجس، بخلاف الدجاج الذي يرعى في الأماكن الطاهرة كالبساتين ونحوها، فإنه طاهر، وكذا البازي إذا أخذناه بقصد الصيد فإنا نتوقى ذرقه ثمانية أيام من اليوم الذي صيد فيه، ثم بعد يصير طاهرا، لأنه لا يأكل إلا المذكى، فإذا أكله ثمانية أيام طهر ذرقه»[134].

وقوله : « وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : أفضل الحج العج والثج[135]. قال مؤلفه رضي الله عنه وأنا أقول أفضل الحج العج والثج وراحلة وزاد من كسب طيب[136]، ولا يقبل الله إلا الطيب، وإن لامك أحد أو خاصمك، فقل إني امرؤ محرم بحج، وهذا الحكم شامل للصيام والحج.

وفي البخاري ومسلم عنه ﷺ أنه قال : من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه[137]»[138].

---

(132) في الحديث «ما أسكر كثيره فقليله حرام» مسند أحمد 91/2. 167. 179. 343/3. وسنن أبي داود 327/3 وأخرجه الترمذي في كتاب الأشربة رقم 3 والنسائي في كتاب الأشربة رقم 25. وابن ماجة في كتاب الأشربة رقم 10 والدارمي في الأشربة رقم 8.

(133) الفتح الرباني، 8 ب – 9 أ.

(134) نفس المصدر 10 أ – 10 ب.

(135) صحيح الترمذي 44/4. مسند الشافعي 109 مسند ابي حنيفة 433، وأخرجه ابن ماجة في المناسك رقم 16.6 والدارمي في المناسك رقم 8.

(136) هذا القول ورد في الحديث، ففي مسند الشافعي 109 زيادة في الحديث السابق «... فقام آخر فقال : يا رسول الله ما السبيل ؟ قال : زاد وراحلة» وفي صحيح الترمذي «عن ابن عمر قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة» 28/4.

(137) صحيح البخاري 133/2. صحيح مسلم 983/2. 984. مسند أحمد 229/2. 248. 410. 484. 494. وأخرجه الترمذي في الحج رقم 2، والنسائي في الحج رقم 4، وابن ماجة في المناسك رقم 3، والدارمي في المناسك رقم 7.

(138) الفتح الرباني 80 أ.

وقولُه : «قال مؤلفه رضي الله عنه ومن رأى هلالَ شوالٍ في التاسع والعشرين وقتَ المغرب فإنه يُفطِر في غدِ يومِه وهو يومُ ثلاثين، خُفيَةً بحيث لا يراه أحد، ولا يُعلِن بفطره إلا إذا أَتَتْ بينةٌ وشَهِدَتْ برؤيةِ الهلال، كما رآه هو أو حصل له عذر يباح له معه الفطر، كمرض خفيف يَقدر معه على الصوم، فيجوز له الفِطر فيه، ويجوز له أن يُظهِر من نفسه عدمَ القدرة»[139].

وقوله : «وينبغي لأهل البوادي الذين ليس عندهم مؤقت يحسن التوقيت مثل أهلِ الحواضر أن يمكنوا، أي يؤخروا حتى يتحققوا دخول الوقت، ومن جملة الأحاديث الواردة في ذلك ما أخرجه عالم قريش سيدي محمد بن إدريس الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : أمني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين، فصلى الظهر حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان الفيء بقدر ظله، وصلى المغرب حين أفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الصبح حين حرم الطعام والشراب على الصائم، ثم صلى المرة الأخرى الظهر حين كان ظل كل شيء قدر ظله، قدر العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب بقدر الوقت الأول، لم يؤخرها، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفر، ثم التفت فقال : يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين»[140]»[141].

والمؤلف هنا أيضا يعبر عن ارتباطه بالحياة المغربية، ويراعي الفرق بين أهل البادية وبين أهل الحضر.

كما أن محمد بن عبد الله يعتمد أمهاتِ المذهب المالكي في مؤلفاته، كما سلف الذكر، مثلُ قولِه : «ولا تصح الجمعةُ إلا في مسجدٍ داخلِ القرية، وسكانُ القرية قومٌ تَتَقَرَّى بهم القرية ويَحْضُرُها منهم إثنا عشرَ رجلا فأكثر، فإذا ذهب أحدهم لِحَدَثٍ أو حَصاد وبقي إثنا عشر منهم، فإن الجمعة تصح بهم، وقد

(139) الفتح الرباني 68 أ – 68 ب.

(140) مسند الإمام الشافعي 26–27 بنفس الألفاظ التي ذكرها المترجم الا الجملة الأخيرة فهي في المسند «والوقت فيما بين هذين الوقتين» وأخرجه كذلك أحمد في مسنده 333/1–354. 30/3. والبخاري في كتاب بدء الخلق رقم 6 ومسلم في كتاب المساجد رقم 166 وأبو داود في الصلاة رقم 2 والترمذي في الصلاة رقم 1 وابن ماجة في الصلاة رقم 1.

(141) الفتح الرباني 32 ب – 33 أ، وانظر آراء أخرى في 12 : أ. 80 أ. 12 أ. 81 أ. 81 ب.

قال الإمام مالك : تكون القرية كبيرة جدا، ويكون بها سوق. ولأن السوقَ مَظِنَّةٌ لكثرةِ الناس...»[142].

وقوله : «فصل في زكاة الفطر : قال الشيخ ابن أبي زيد : وزكاة الفطر سنة فرضها رسول الله ﷺ على كل كبير أو صغير، ذكر أو أنثى، حر أو عبد، من المسلمين، صاعا عن كل نفس، بِصاع النبي ﷺ»[143].

وقوله : «قال ابن يونس : وهذا إذا صاده المحرم في الحرم، وأما إذا صاده المحرم في الحل، فإنما عليه قيمته طعاما، أو عدل ذلك صياما، قال الشيخ ابن أبي زيد : ومحل ذبح الجزاء منى»[144].

وقوله : «والحوض إذا تغير لونه ولم ير فيه أثر ميتة ولا جيفة، والدواب والسباع تشرب منه، فلا بأس بالوضوء منه، قاله في النوادر وابن يونس»[145].

وقوله : «ويزكى الزيتون إذا بلغ حبه خمسة أوسق، أخرج من زيته، ويخرج من الجلجلان وحب الفجل من زيته، وقاله ابن يونس وابن رشد وابن شاس»[146]. وفي مواضع أخرى[147].

ويذكر المؤلف الخلاف داخل المذهب المالكي، كما في قوله : «وأما الحشيشة فحكى الحطاب فيها قولين، هل من المسكرات أم من المفسدات، مع اتفاقهم على المنع من أكلها، فاختار القرافي أنها من المفسدات، واختار الشيخ أبو عبد الله المَنُوفي أنها من المسكرات، وقد ذكر ابن فرحون أن الجوزة إذا أُكلت للهضم والدواء أو غيرهما من المنافع فلا بأس بها، وأما إذا أُكلت للنشوة كالحشيشة فإنه يمتنع أكلها»[148].

وقوله : «وكذلك وقع خلاف في المصلي إذا سقطت عليه نجاسة، والمشهور أنها تَبْطُل، سواء أَمْكَنَه نَزْعُها أوْلا، نَزَعَها في الحال أوْلا، وقيل إنْ أمكنه نَزْعُها نَزَعَها وبَنى»[149].

(142) نفس المصدر : 52 أ.
(143) الفتح الرباني 66 أ.
(144) نفس المصدر 94 أ.
(145) طبق الأرطاب خ. ح 628، ملزمة 1 ص : 20 – ملزمة 2 ص : 1 ضمن كتاب الطهارة.
(146) نفس المصدر ملزمة 12 ضمن فصل في زكاة الحبوب.
(147) انظر مثلا الفتح الرباني 6 ب. 17 أ. 52 ب. 67 ب. 69 ب. 76 ب. 77 أ. 79 ب. 80 أ. 93أ. 95أ.
(148) الفتح الرباني 8 ب.
(149) نفس المصدر 10 أ.

وقولِه : «وأما السَّلَس فاعْلم أن العراقيين يجعلون صاحبَ السلس كالعدم، ويشترطون في الحدث الصحةَ والاعتياد، وهو قولٌ حَسنٌ، وفيه منفعة للمسلمين».[150]

ونجده يقول بالتفتح على المذاهب الفقهية السُّنية في مجال العبادات، إذ يقول : «قال مؤلفه رضي الله عنه ومن ارتكب رخصةً في مسألة في أبواب العبادة، قد أفتى بها بعض العلماء الذين يُعتمد عليهم، لأجل ضرر به، فلا تَلْحَقُه تهمةٌ في ذلك، إذ أبواب العبادة هي لله، فلا تهمة فيها، وغيرها فيه حقوق المسلمين، فمن ارتكب رخصة في مسألة قد رَخَّصَ فيها بعضُ الأئمةِ الأربعة في غير أبواب العبادة، مثل الطلاق والنكاح والبيوعات وغيرها من حقوق العباد، فإنه قد دخل بابا من أبواب التُّهم»[151].

وتطبيقا لهذا المبدإ خرج سيدي محمد بن عبد الله في بعض المسائل الفقهية عن المذهب المالكي، فاختار رأي أبي حنيفة أو الشافعي أو أحمدَ بن حنبل، وقد سبق أن أوردت نصه المتعلقَ بقراءة البسملة في الصلاة تبعا للمذهب الشافعي.

وفي كتابه «الجامع الصحيح الأسانيد، المستخرج من أربعة مسانيد» نجده يقول في كتاب الصلاة معلقا على رأي أبي حنيفة الذي ذهب إلى الاكتفاء بالسجود في السهو بعد السلام، سواء وقع النقص أو الزيادة في الصلاة : «ويعجبني قولُ أبي حنيفة»، ونفس هذا قاله في كتابه «طبق الأرطاب»[152].

كما قال محمد بن عبد الله بجواز الاكتفاء بانغماس الجنب في الماء إذا كان طاهر الجسد، دلك أعضاءه أو لم يدلكها[153]. والمعروف أن ذلك لا يجوز في المذهب المالكي[154]، ويجوز في المذهب الشافعي.

وقال في كتابه «طبق الأرطاب» : «وإن سلم الفذ عن يمينه خرج من صلاته، وإن زاد تسليمة ثانية عن يساره فزيادة خير»[155]. وفي المذهب المالكي أن التسليمة الواحدة كافية للفذ[156]، أما التسليمة الثانية فقد قال بها الإمام أحمد بن حنبل.

---

(150) نفس المصدر 12 ب.

(151) نفس المصدر 14 ب.

(152) خ. القرويين 748، ص : 123.

(153) نفس المصدر ص : 55.

(154) انظر متن الرسالة 21.

(155) خ. القرويين 748، ص : 113.

(156) ينظر متن الرسالة 21.

ويقول في مؤلفه «الفتح الرباني» في كتاب الصلاة : «وقد وجدنا في مسند الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله أن الدم والبول والغائط إذا لم يبلغ واحد منها قدر الدرهم فإنه معفو منه، ووجهنا بهذا السؤال إلى القسطنطينية العظمى لشيخ الإسلام وقاضي القضاة بها وكافة فقهائها، فأجابونا بأن الأمر عندهم كما وجدنا في المسند، وزادونا مسألة أخرى كتبوها بخطوط أيديهم – وفيها سعة والحمد لله – وهي أن البول إذا لم يبَلغ قدرَ كفِّ الإنسان فإنه معفو عنه».

ومن نماذج مناقشته لعدد من القضايا الفقهية مناقشة حرة قوله في كتابه «بغية ذوي البصائر والألباب» : «فصل في آداب قضاء الحاجة : وينبغي لمن دخل مرحاض داره، أو مرحاضا من مراحيض المساجد أن يستعد بأحجار أو خرق بالية لا حاجة له بها للاستجمار، فإنها مسألة مؤكدة، ويؤيد ما ذكرنا فيها قوله ﷺ : أبغني أحجارا أنتفض بها. وأنا أقول : تولية النجاسة باليسار أسهل وأخف، لأن اليمين أعظم منها حرمة، ويدل على حرمتها قوله ﷺ : لا يتمسح أحدكم بيمينه.

وباب قضاء الحاجة فيه أقوال كثيرة، وهذا ما انتخبناه منه، وقد ذكر الحطاب أقوالا كثيرة في الاستنجاء بالخاتم فيه إسم الله، وأنا أقول : إن الخاتم الذي كتب فيه إسم الله الصواب أن لا يدخل به الخلاء، ولا يستنجى به، لأن إسم الله عظيم، وماذا على صاحبه لو ترك لبْسُه بالكلية ؟ فإن لبسه وتركه سواء، لأنه لم يحصل للابسه زيادة نفع في لبسه، ولا ضرر في تركه، فإنه مستوي الطرفين، بل ضرره أشد لمباشرته للنجاسة، وفيه اسم الله، ويجل إسم الله أن يدخل به الخلاء، بل ينزعه صاحبه عند دخوله الخلاء...».

وقوله في كتابه «الفتح الرباني» : «فصل في فرائض الصلاة... ولا يعجبني بكاء الإمام على المنبر أو في الصلاة، فإن الأمر الذي هو فيه له فيه شغل عن البكاء وغيره، وربما يشغله البكاء والنحيب عن ركن من أركان الصلاة، فإن قال قائل : كان بعض السلف الصالح يبكي على المنبر وفي الصلاة، كما في الأثر. قلت : فأين نحن من هؤلاء السادة السلف الصالح رضوان الله عليهم، ونحن اليوم في وقت صعب، نبتت فيه شجرة البدعة وأثمرت وأرخت أغصانها، والناس اليوم قد استظلوا بظلها، وأكلوا من ثمارها، والعياذ بالله، نطلب من الله السلامة والعافية في أدياننا وأبداننا، وأما إذا كان ينتفل في بيته فليبك وليصنع ما بدا له، فإن

المحرم بالصلاة قد دخل في أمر عظيم، لأنه يناجي ربه، وينبغي له أن تكون فكرته مجموعة، وربما إذا سمع بعض العامة بكاءه يظنون أنه لغير الله، فإذا كان بكاؤه لله تعالى ضل من ظن أنه لغير الله، وإن كان بكاؤه لتعظمه العامة ويقولوا إن سيدنا فلانا من الخاشعين، فقد أهلك نفسه - والعياذ بالله، ويستحب للإمام والخطيب عدم البكاء»

كما نجده يذكر أحيانا الخلافَ العاليَ، مثل قوله : «قال الحطاب : فلو طاف والبيتُ عن يمينه، أو طاف ووجهُه أو ظهرُه إلى البيت، لم يُجْزِه طوافه، وهو كمَن لم يطف، يَرْجِع لذلك مِن بلده، وهذا مذهبُ الإمامِ مالكٍ والإمامِ الشافعيِّ والإمامِ أحمدَ، رضي الله عنهم، لأنه عليه الصلاة والسلام طافَ كذلك، وقال : خذوا عني مناسككم»[157][158].

ومن أمثلة النصوص التي تدل على ارتباط المؤلف بالحياة المغربية - بالاضافة إلى بعض النصوص السابقةِ الذكر - قوله :

«والمراد بالحوض هنا الذي يصنعه أهلُ المغرب عند المناهل بالحجارة المسمى الآن الجابية، لا المصنوعُ من الجلد، وفي الغالب إن شَرِبَتْ منه دوابُّهم، يبقى فيها الماء مملوءَة به، فتشرب منه الوحوش وغيرُها، وروى إمامُ دار الهجرة مالكُ بن أنس رضي الله عنه أنه ﷺ قال : يا صاحبَ الحوض لا تُخبِرْنا[159]. وروى أيضا أنَّ هِرَّةً جاءت تشرب من وَضوء أبي قتادةَ رضي الله عنه، فأصْغَى لها الإناءَ حتى شَرِبت، وقال : إن رسول الله ﷺ قال : إنها ليستْ بِنَجِسٍ، إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات[160]»[161].

---

(157) نص الحديث في صحيح مسلم 943/2 عن جابر «لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري، لعلي لا أحج بعد حجتي هذه» ومثله في سنن أبي داود 201/2. وفي مسند أحمد 318/3 بلفظ «خذوا مناسككم فإني...». 337. 366. 378، وأخرجه النسائي في المناسك رقم 220، وانظر عنه إرواء الغليل 271/4-272. 316.

(158) طبق الأرطاب، ملزمة 15 ص : 8، ضمن فصل أركان الحج.

(159) الموطأ 23/1-24 وهو قول عمر، ونصه «عن عبد الرحمان بن حاطب أن عمر بن الخطاب خرج في ركب، فيهم عمرو بن العاص، حتى وردوا حوضا، فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض : يا صاحب الحوض ! هل ترد حوضك السباع ؟ فقال عمر بن الخطاب : يا صاحب الحوض لا تخبرنا، فإنا نرد على السباع وترد علينا».

(160) الموطأ 22/1-23. وأخرجه أبو داود في سننه 19/1-20 والترمذي والنسائي وابن ماجة.

(161) الفتح الرباني 6 ب - 7 أ وانظره أيضا في طبق الأرطاب، ملزمة 2، ص : 1 ضمن كتاب الطهارة.

وقوله : «وأما آبار المدن القريبة من المراحيض إذا أنتنت فلا ينبغي الوضوء منها، بخلاف البير المحفورة في الحجر الصلب فإنها تمنع وصول النجاسة إليها، وأما البير التي في الأرض الرخوة فإنها لا تمنع النجاسة من الوصول إليها، فإذا تغير لون الماء أو طعمه أو ريحه طرح، مثله في النوادر والتقييد، قال مؤلفه رضي الله عنه، وما كتبناه في البير المحفورة في الأرض الرخوة، وأنها تتغير من مجاورة النجاسة، لم نكتبه إلا بعد معاينة ذلك في بير كانت في الجامع الأعظم من ثغر أسفي، عمرها الله تعالى بذكره، وكان ماؤها هو الذي يتطهر منه أهل ذلك الجامع المذكور، فتغير لونه وطعمه ورائحته، فحفرنا بيرا بعيدة من ذلك الموضع وجلبنا ماءها في القنوات إلى المسجد، وطمسنا البير الأولى، حتى لم يبق لها أثر»[162].

وقوله : «قال مؤلفه رضي الله عنه، وحصول نصاب حب الفجل في غير قطرنا، وأما عندنا بالمغرب فيستبعد أن يجمع عند رجل واحد ما تجب فيه الزكاة، ولا يستبعد عندنا وجود النصاب في التين عند رجل واحد»[163].

(162) طبق الأرطاب ملزمة 2، ص : 1-3 ضمن كتاب الطهارة.
(163) نفس المصدر ملزمة 12 ضمن فصل في زكاة الحبوب.

لائحة المصادر والمراجع

أ - باللغة العربية :

ـ أولا : المطبوعات والمخطوطات[164] :

- القرآن الكريم : برواية الإمام ورش. نشر دار المصحف - القاهرة 1383 هـ/1964 م.
- إتحاف أعلام الناس، بجمال أخبار حاضرة مكناس : عبد الرحمان بن زيدان الطبعة الأولى - الرباط 1347-1352هـ/1929-1933م (اختصاره : الإتحاف).
- إرواء الغليل، في تخريج أحاديث منار السبيل : محمد ناصر الدين الألباني المكتب الاسلامي - ط. الأولى 1399هـ/1979م.
- إرشاد الساري، لشرح صحيح البخاري : أحمد القسطلاني ط. السادسة - بولاق - مصر 1304هـ.
- أمير مغربي في طرابلس : د. عبد الهادي التازي، ط. فضالة.
- الإعلام، بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام : عباس بن إبراهيم السملالي المراكشي.
المطبعة الجديدة - فاس 1936-1939م.
المطبعة الملكية - الرباط 1983 م بتحقيق عبد الوهاب بنمنصور.

---

(164) وقد رمزت لخزانات المخطوطات على الشكل الآتي :
خ.ع : الخزانة العامة بالرباط.
خ.ح : الخزانة الحسنية بالرباط.
خ.ق : خزانة القرويين بفاس.
خ.تطوان : الخزانة العامة بتطوان.

- الاستقصا، لأخبار دول المغرب الأقصى : أحمد بن خالد الناصري. تحقيق ولدي المؤلف جعفر ومحمد. ط. الدارالبيضاء 1956.
- بغية الناظر والسامع، والهيكل الجامع، لما في التواريخ الجوامع : أبو القاسم الزياني. خ.ح 678.
- تاريخ تطوان : محمد داود المطبعة المهدية - تطوان.
- تاريخ الضعيف الرباطي : محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي. تحقيق محمد البوزيدي الشيخي. ط. الأولى - الدارالبيضاء 1408/1988.
- الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا : أبو القاسم الزياني. تحقيق عبد الكريم الفيلالي، نشر وزارة الأنباء، مطبعة فضالة - المحمدية 1387/1967.
- ترويح القلوب : السلطان محمد بن عبد الله العلوي خ.ح 4166.
- التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية : د. إبراهيم حركات ط. الأولى مطبعة الدارالبيضاء 1405/1985.
- جامع القرويين وأصول السلفية المغربية 1873-1914م : محمد الفلاح العلوي. رسالة دبلوم، نسخة مرقونة بمكتبة كلية الآداب بالرباط.
- الجامع الصحيح : محمد بن إسماعيل البخاري. ط. بولاق-مصر 1314هـ.
- الجامع الصحيح : مسلم بن الحجاج القشيري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط. الأولى - دار إحياء التراث العربي - بيروت 1374/1955.
- الجامع الصحيح الأسانيد، المستخرج من أربعة مسانيد : السلطان محمد بن عبد الله العلوي. الأصل : خ.ح 7307، ضمن مجموع. المختصر : ط. الملكية.
- الجامع الصحيح الأسانيد، المستخرج من ستة مسانيد : السلطان محمد بن عبد الله العلوي. خ.ع 773ج. خ.ح 5866.
- الجيش العرمرم الخماسي، في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي : محمد الكنسوسي ط. حجرية 1336 هـ.
- الحركة السلفية بين المشرق والمغرب : علي أبو لعكيك. رسالة دبلوم، نسخة مرقونة بمكتبة دار الحديث الحسنية.
- الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية : د. محمد الأخضر ط. الأولى- الدارالبيضاء 1977.
- درة السلوك، وريحانة العلماء والملوك : عبد السلام بن محمد بن عبد الله العلوي. خ.ع 3728 د. دون ترقيم.

- الدرر البهية والجواهر النبوية، في الفروع الحسنية والحسينية : إدريس الفضيلي العلوي. ط. حجرية-فاس (دون تاريخ).
- الدرر الفاخرة، بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة : عبد الرحمان بن زيدان ط. الرباط 1937/1356.
- الدر المنتخب المستحسن، في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن : أحمد بن الحاج السلمي خ.ح 1920.
- ذكريات مشاهير رجال المغرب : عبد الله كنون ط. بيروت.
- طبق الأرطاب، فيما اقتطفناه من مسانيد الأيمة، وكتب مشاهير المالكية وفقه الإمام الحطاب : السلطان محمد بن عبد الله العلوي. خ.ح 628. خ. القرويين 748.
- متن الرسالة : عبد الله بن أبي زيد القيرواني وزارة الأوقاف، ط. الثانية 1407 هـ.
- مدرسة الإمام البخاري في المغرب : د يوسف الكتاني. ط. دار لسان العرب - بيروت (د.ت).
- المزايا، فيما أحدث من البدع بأم الزوايا : محمد بن عبد السلام الناصري. خ.ع 3548 د.
- المطبوعات الحجرية في المغرب : فوزي عبد الرزاق. مطبعة المعارف الجديدة - الرباط.
- مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي : عبد الهادي الحسيسن ط. تطوان 1982-1983.
- الملك المصلح سيدي محمد بن عبد الله العلوي : الحسن العبادي. مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر - الدارالبيضاء.
- ملء العيبة : ابن رشيد السبتي. مصورة الاسكوريال - معهد مولاي الحسن - تطوان.
- معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب الأقصى : عبد العزيز بنعبد الله ط.الرباط 1972/1392.
- المغرب عبر التاريخ : د.إبراهيم حركات. الجزء الثالث. ط.الأولى مطبعة النجاح الجديدة 1985.
- مسانيد الأئمة الأربعة (الجامع الصحيح الأسانيد، المستخرج من أربعة مسانيد).

- مسند الإمام أحمد : المطبعة الميمنية – مصر 1306هـ.
- مسند الإمام أبي حنيفة : بشرح المنلا علي القاري الحنفي. قدم له وضبطه خليل محيي الدين الميس. ط. الأولى دار الكتب العلمية بيروت 1985/1405.
- مسند الإمام الشافعي : ط.الأولى، دار الكتب العلمية – بيروت 1980/1400.
- الموطأ : الإمام مالك بن أنس، برواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت. برواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبد الوهاب عبر اللطيف، ط.الأولى، دار القلم – بيروت.
- النبوغ المغربي، في الأدب العربي : عبد الله كنون ط.الثانية – بيروت 1961.
- نشر المثاني، لأهل القرن الحادي عشر والثاني : محمد بن الطيب القادري. تحقيق د.محمد حجي وأحمد التوفيق، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الجزآن الأول والثاني 1977. والجزآن الثالث والرابع 1986.
- صحيح البخاري (الجامع الصحيح).
- صحيح مسلم (الجامع الصحيح).
- صحيح الترمذي (سنن الترمذي).
- الفتح الرباني، فيما اقتطفناه من مسانيد الأئمة... : السلطان محمد بن عبد الله العلوي خ.ع. 1352 د.
- الفتوحات الإلهية الكبرى : السلطان محمد بن عبد الله العلوي. بمقدمة محمد الرشيد ملين. ومقدمة المدني بن الحسني. المطبعة المحمدية – الرباط 1945/1364.
- الفكر السامي، في تاريخ الفقه الاسلامي : محمد بن الحسن الحجوي. بتعليق عبد العزيز بن عبد الفتاح القارىء. ط.الأولى، المدينة المنورة 1396–1397هـ
- فهرس الفهارس والأثبات... : عبد الحي الكتاني. باعتناء د.إحسان عباس ط.الثانية، دار الغرب الاسلامي – بيروت 1982/1402.
- سلوة الأنفاس، ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس : محمد بن جعفر الكتاني. ط.حجرية 1316هـ.
- سنن الترمذي : بشرح ابن العربي المعافري. ط.الأولى. المطبعة المصرية بالأزهر 1931/1350.

– سنن ابن ماجة : تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي – بيروت 1975/1395.
– سنن أبي داود : بمراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة مصطفى محمد – مصر.
– سعد الشموس والأقمار، وزبدة شريعة النبي المختار : عبد القادر الخيراني الشفشاوني. المطبعة البهية – مصر 1310هـ.
– شرح الثلث الأول من مشارق الأنوار : محمد التاودي بن سودة. خ.ع 415 ك.

ثانيا : الدوريات :

– مجلة البحث العلمي (المغرب) : ع1 يناير – فبراير 1964.
– مجلة دعوة الحق (المغرب) : أعداد مختلفة.
– مجلة المناهل (المغرب) : ع 30 سنة 1984.

ب – باللغة الأجنبية :

- Histoire de L'afrique du nord : ch.A.Julien. Paris 1975.
- Marruecos en la segunda mitad del siglo 18 : Ramon Lourido diaz. instituto hispano-arabe de cultura. Madrid 1978.



مشروعية الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامة

للدكتور محمد فاروق النبهان

يتميز الإسلام بخصوصياته الإنسانية، وأبرز هذه الخصوصيات نظرته الشمولية لمكانة الإنسان في الكون. وهي مكانة متميزة، تنطلق من منطلق التكريم الالهي للإنسان، وبمقتضى هذا التكريم تعتبر حقوق الإنسان في موطن الاحترام والرعاية والحماية، وأهم حق يحتاج إليه الإنسان هو حقه في الأمن النفسي، ولا يتحقق هذا الأمن في كيان الإنسان إلا عندما يشعر بكمال إنسانيته، وهذا هو الأفق الأعلى الذي يمكن أن تبلغه أرقى الطموحات التي تسعى للنهوض بمكانة الإنسان في الحياة.

والأمن النفسي يتطلب توفير أسباب الحياة للإنسان، من غير أن يذل نفسه في البحث عنها، فالاذلال مناقض لكرامة الإنسان، والمستذل سرعان ما يدفعه ذلك الاذلال إلى الحقد على المجتمع، وتقويض أمنه. ولم تستطع أرقى الدساتير الوضعية أن تحقق أسباب الأمن النفسي، للإنسان المستضعف، بسبب فقر أو مرض أو يتم أو عجز، وأقصى ما استطاعت القوانين الوضعية أن تحققه لا يتجاوز الاقرار بحق المستضعفين بفتات ما تخلفه لهم موائد المترفين، من ضمانات اجتماعية معترف بها، تتمثل في تعويضات مادية في حالات البطالة والعجز والمرض، وهي تكفي في الغالب لتلبية الحاجات الضرورية، ولكنها لا تحقق الأمن النفسي، لأن الأمن لا يحققه المال، وإنما يحققه شعور المجتمع بالتكافل والتضامن، واحترام الغني لمشاعر الفقير، وعدم تحديه بنظرات الاستكبار والتعالي، وإشاعة روح الاخاء والتساكن بين أفراد المجتمع...

ومن هذا المنطلق تختلف فكرة الزكاة عن فكرة الضريبة، فالضريبة واجب تفرضه الدولة، وتسهر على تنفيذه وتطبيقه، انطلاقا من أساس قانوني يقر بسيادة الدولة، وبمقتضى هذه السيادة يحق للدولة أن تضع الأنظمة والقوانين التي تراها ملائمة لتحقيق المصالح العامة. وهذا البعد القانوني لمبدأ الضريبة يفتقد الأساس الديني الذي يقوم عليه مبدأ الزكاة، فالزكاة في حقيقتها عبادة، وهي إحدى الأركان الأساسية التي بني عليها الإسلام. وارتبطت فكرة الزكاة بعقيدة المسلم، وأصبحت هذه الفريضة جزءا من كيانه الفطري لا يضيق بها، ولا يتألم عند إخراجها، لأنها تلبي حاجة نفسية في كيانه، ولا يمكن للمسلم أن ينظر للزكاة بنفس المعيار الذي ينظر به إلى الضريبة، فالضريبة واجب مفروض عليه بقوة السلطة، بخلاف الزكاة، فهي واجب ديني، لا يتحايل أو يتهرب من دفعه، ويؤديه طائعا مختارا، كما يؤدي كل واجباته الدينية، سواء كانت بدنية أو مالية...

وإذا كان بعض فلاسفة الفكر الغربي قد حاولوا تبرير الواقع من خلال نظرياتهم سواء في مجال الفكر السياسي أو القانوني، وافترضوا افتراضات وهمية، في مجال السيادة لاعطاء الدولة مبرر اصدار القوانين، وجباية الأموال، وإنشاء الجيوش، وتقييد الحريات، فإن الفكر الإسلامي كان أكثر صدقا وواقعية في إقرار أحكام شرعية، جاء بها القرآن الكريم والسنة الشريفة، لاقامة أحكام الله في الأرض، غايتها تنظيم الحياة البشرية، وتضييق الخناق على الطغاة والمستكبرين، وإقرار حق الحياة والكرامة لكل إنسان، وتوزيع الأموال والثروات بين الناس، ووضع نظام مالي يكفل حق الجميع في ثروات الأرض في إطار نظام تكافلي سليم.

وقد استخدم فقهاء الإسلام كلمة «التكليف»، وأفاض علماء الأصول في دراسة مباحث التكليف وضوابط المكلف، والأحكام التكليفية، للتأكيد على طبيعة الحكم التكليفي، وهي علاقة بين الله والإنسان، وتختلف عن العلاقة بين السلطة والمواطن، من حيث طبيعة الأحكام الالهية...

والنظرة إلى كل من الزكاة والضريبة تدخل في إطار هذا المعنى الدقيق، الذي يجعل الزكاة أداة لتصحيح العلاقات الاجتماعية، وإعادة توزيع الأموال، وربط شرعية تلك الأموال بضرورة احترام الحقوق المفروضة على تلك الأموال، لكيلا يقع خلل في العلاقات الاجتماعية، ولكي يكون الأمن النفسي موفرا للجميع...

والزكاة في نظر المسلم مرتبطة بمعاني دينية[1]، وهي تفيد معنى الطهارة[2]، كما تفيد معنى الزيادة والنماء والبركة، وتزكية النفس طهارتها، ولعل هذه التسمية تشير إلى أهداف الزكاة التربوية، وهي تزكية النفس وتربيتها. وبالرغم من أهمية الجانب الاجتماعي في فريضة الزكاة فإن المزكي يؤدي زكاة ماله، بهدف تزكية نفسه وماله أولاً وأداءً لواجبٍ ديني ثانيا، ولا يكلف غير المسلم بهذه الفريضة، للتأكيد على أهمية معنى العبادة في أداء الزكاة...

ومباحث الزكاة في الفقه الإسلامي واضحة، ومعاييرها محددة، وشروطها بينة، ونظرا لأن هذه الفريضة المالية عبادة، فلا يجوز الاجتهاد فما ورد فيه نص شرعي، سواء فيما يتعلق بالمعايير والمقادير أو فيما يتعلق بمن تجب عليه الزكاة، وما لم يرد فيه نص يجوز فيه الاجتهاد، لإقرار أحكام تحقق المصلحة الاجتماعية..

وليس هناك تعارض بين الزكاة والضريبة، فالزكاة هي الأصل، ومصارف الزكاة محددة، ويجوز للدولة أن تضع القانون الضريبي الذي تراه ملائما، وخاصة في الأموال والمداخيل التي لم تشملها الزكاة، للانفاق على المصاريف الخارجة عن نطاق المصارف الثمانية...

ومن الضروري أن يكون القانون الضريبي مكملا لفريضة الزكاة، بحيث يراعي هذا القانون فريضة الزكاة، فلا تفرض الضريبة على الأموال التي فرضت عليها الزكاة، أو تخفف نسبة الضريبة على تلك الأموال، مراعاة لما دفعه مالك الأموال من الزكاة، لئلا يقع إرهاق المالك، فما كان واجب الزكاة فيه كافيا يعفى من الضريبة، وما كان يحتمل المزيد من الأعباء الضريبية فتفرض فيه الضريبة بالمقدار الذي يحقق العدالة، من غير ظلم لصاحب المال، وما كان خارجا عن نطاق الأموال المفروضة عليها الزكاة، فيجب أن تؤخذ عنها الضريبة، بحيث يقع التوافق والتكامل بين فريضة الزكاة وقانون الضرائب[3]...

مدى امكان الانفاق من مال الزكاة على المصالح العامة :

وهنا نتساءل عن مدى إمكان الانفاق من مال الزكاة على المصالح العامة، ومدى مشروعية هذا الانفاق..

وقبل أن نجيب على هذا التساؤل يجب علينا أن نحدد معنى المصالح العامة،

وكلمة المصالح العامة ذات دلالة واسعة ونسبية، فما يعتبر من المصالح العامة عند البعض قد لا يعتبر كذلك عند البعض الآخر...

والمصارف الشرعية للزكاة كما وردت في الآية القرآنية محددة ومبينة، فما كان من المصالح داخلا ضمن الأصناف الثمانية المذكورة فيجوز أن ينفق عليه من مال الزكاة، وما كان خارجا عن نطاق هذه الأصناف، فلا يجوز أن ينفق عليه منها، لئلا تصرف أموال الزكاة في المصالح الخارجة عن نطاق مصارف الزكاة.

وهذه القاعدة تتطلب منا تحديد نطاق مصارف الزكاة، وبيان ما يراد بكل صنف منها، وما مقدار ما يجب أن ينفق على كل صنف، من حيث حجم الانفاق..

ويمكننا أن نقسم هذه المصارف إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الأموال التي تدفع لتحقيق التوازن الاجتماعي وتوفير أسباب الحياة للفقراء والمساكين[4]، وهذا هو المصرف الأهم والأوضح، والذي أكدته النصوص الكثيرة الواردة في القرآن والحديث، ولا نريد مناقشة آراء المفسرين والفقهاء في تحديد مفهوم كل من الفقير والمسكين، ومتى تطلق كلمة الفقير أو المسكين، والمعنى العام المستفاد من الآية أن كل من كانت حاجته أكثر من دخله، يستحق أن يأخذ من أموال الزكاة، لكي يسدد بها مصاريفه الضرورية التي توفر له أسباب الحياة..

ولما كانت الحياة الإنسانية حقا لكل إنسان، سواء كان غنيا أو فقيرا، كبيرا أو صغيرا، قويا أو عاجزا فإن الإنسان يستحق بمقتضى وجوده الإنساني كل أسباب الحياة، سواء كانت أسبابا مادية أو أسبابا معنوية، فالأسباب المادية توفر له الطعام واللباس والسكن اللائق، والأسباب المعنوية توفر له الكرامة الإنسانية، كالحرية والتعليم والعلاج..

ويجوز أن ينفق من أموال الزكاة على كل ما يوفر أسباب الحياة الكريمة للإنسان الفقير[5]،من طعام ولباس وسكن وتعليم وتطبيب، ومن الطبيعي أن يبدأ الانفاق على الحاجات الضرورية التي لا تستقيم الحياة إلا بها، وحاجة الفقير إلى التعليم الضروري والسكن الملائم والعلاج لا تختلف عن حاجته إلى الطعام واللباس، لأن مالا تستقيم الحياة إلا به فهو من أسباب الحياة[6]..

ويجب علينا مراعاة ما يلي :

أولا : **تحديد الأولويات** : والفقر الذي يهدد حياة الإنسان بالجوع والمرض هو الفقر الذي يستحق أن ينال الاهتمام والأولوية، لأن الحياة مصانة، ويجب إيقاف الخطر الذي يهدد الحياة، سواء كان ذلك الخطر بسبب الجوع أو المرض..

ثانيا : **مراعاة الحد الأدنى للحاجات الضرورية** : ومفهوم الكفاية ليس واحدا، فهناك الكفاية الضرورية المتعلقة بأسباب الحياة كالطعام واللباس والسكن، وهناك كفايات كمالية تأتي في الدرجة الثانية، للنهوض بمستوى حياة الفقراء إلى ما يحقق الكرامة الإنسانية...

ثالثا : **رفع مستوى الأجور للعمال والاجراء إلى أن تبلغ حد الكفاية**، ولا يتصور أن تدفع أموال الزكاة للقادرين على العمل، لأن حد الكفاية إذا كان مضمونا ومكفولا للعجزة والأطفال والمجانين بسبب عجزهم عن العمل، فإن حد الكفاية يجب أن يكون مكفولا ومضمونا للقادرين على العمل بسبب ما يؤدونه من عمل، ولا يتصور من الناحية الأخلاقية أن يقل دخل الإنسان عن حاجته، وهذا دليل خلل في نظام الأجور، فأجرة العامل يجب لا تقل عن تكلفة ذلك العامل، فإن قلّت عن ذلك فهذا ظلم، والظلم يدفع بنظام عادل للأجور، يربط أجر العامل بمقدار ما ينفق على نفسه وأسرته...

رابعا : **لا يجوز أن تدفع أموال الزكاة للقادرين على العمل**[7]، ولو كانوا فقراء، لئلا يعتادوا على الكسل، ونص الفقهاء على أنه لا يجوز دفع الزكاة لمن تفرغ للعبادة في المساجد، إذا كان قادرا على العمل، لأن العمل واجب، والعبادة لا تبرر له التفرغ والكسل، ومصلحة العبادة قاصرة عليه، ويؤمر بالعمل، فإذا بحث عن العمل ولم يجده، فعندئذ يجوز له أن يأخذ من أموال الزكاة إلى أن يجد العمل الذي يوفر له الأجر العادل..

وبناء على هذا المعنى فإن كلمة الفقير والمسكين تطلق على كل من قلّ ماله عن حاجته الضرورية، سواء كان ذلك بسبب عجز عن العمل، أو بسبب انعدام فرص العمل، أو بسبب خلل في نظام الأجور، أو بسبب عدم وجود أنظمة للتكافل الاجتماعي.

ويأتي إقرار الإسلام لفريضة الزكاة لمعالجة هذا الخلل في النظام الاجتماعي،

لحماية حق الإنسان في الحياة، ولرعاية إنسانية الإنسان، لئلا يجد نفسه في قبضة فقر مذل أو حاجة قاهرة..

وكلمة الفقر تفيد معنى الحاجة، ويقابلها الغنى، وهو الاستغناء عن الناس، فالفقير هو المحتاج لغيره، والغني هو المستغني عن غيره، وتدفع الزكاة للمحتاج لكي يستغني عن غيره فيما هو ضروري لحياته.. ونص الفقهاء في معرض حديثهم عن مقدار ما يعطى الفقير منَ الزكاة، أنه يعطى بمقدار ما يخرجه من الحاجة إلى الغنى[8] وقال عمر بن الخطاب : «إذا أعطيتم فاغنوا»، وأكد الفقهاء «ان الحد الذي ينتهي إليه العطاء في الصدقة هو الكفاية، التي بها قوام العيش»..

وإذا كانت الغاية من الزكاة إغناء الفقير عن السؤال، إقرارا بحقوقه الإنسانية، ومراعاة لكرامته، فإن الكفاية هي المعيار العادل لمقدار ما يدفع من الزكاة، وبدون الكفاية لا تتحقق الكرامة، ولهذا فإن الزكاة هي الركن الأهم في تكوين ظروف الأمن النفسي، والاستقرار الاجتماعي، فإذا لم تتحقق الكفاية للإنسان بسبب ما يعتريه من قلق وخوف وألم فسرعان ما يفرز هذا القلق والخوف مشاعر غاضبة متمردة تكون مهيئة لسلوكيات متطرفة، لا يمكن السيطرة عليها، ولا التحكم في مسارها.

أما القسم الثاني من مصارف الزكاة، فيدفع في المصارف التي تدخل ضمن لفظة في سبيل الله.

وكلمة «في سبيل الله»[9] تفيد كل أوجه الانفاق في سبيل الخير، إلا أن حرص القرآن على بيان مصارف الزكاة الثمانية يجعل المعنى المراد قاصرا على ما ورد السياق به من الانفاق في سبيل حماية الإسلام والدفاع عنه، بكل الأوجه الممكنة، من تجهيز جيوش، وإعداد جنود.

ورجح جمهور العلماء هذا المعنى، وأجازوا الانفاق من الزكاة على المجاهدين، والسبيل هو الطريق، قال تعالى[10] : ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ وقال تعالى[11] : ﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت﴾.. ومن صفات المؤمنين أنهم يقاتلون ويجاهدون وينفقون في سبيل الله، ومن صفات المشركين أنهم يصدون عن سبيل الله. وجاءت لفظة «في سبيل الله» في القرآن في موطن الجهاد وفي موطن الانفاق

على الخير، ﴿الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[12].

أما القسم الثالث من مصارف الزكاة فيشمل الأصناف الخمسة الباقية، العاملين على الزكاة والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وابن السبيل،[13] وهذه الأصناف تختلف عن المصارف الأخرى، من حيث أن الفقراء والمساكين يستحقون الزكاة بسبب علة قائمة فيهم، وهي صفة ذاتية، ولهذا فإن الزكاة تدفع لهم عن طريق التمليك بصفتهم الشخصية، بخلاف الأصناف الخمسة الأخرى فإن الزكاة تدفع لهم إما بسبب العمل والجهد، كما هو الشأن في العاملين على مصالح الزكاة، من جباة واداريين، وإما بسبب التأليف والترغيب كما هو الشأن في المؤلفة قلوبهم، الذين يفوض الإمام في تقدير مدى المصلحة في إعطائهم من أموال الزكاة. واستعمل القرآن لفظة «في» : «وفي الرقاب» «وفي سبيل الله»، بدلا من اللام، للإشارة إلى أن مال الزكاة يدفع في المصالح المؤدية إلى تحرير العبيد من الرق، وتجهيز المقاتلين للجهاد في سبيل الله، فما كان لكفاية العبيد الشخصية فإنهم يستحقون ذلك بسبب الفقر، وما كان لتحريرهم فإنهم يستحقون ذلك من الصنف المخصص لذلك. والصفة الجامعة في الأصناف الخمسة أنهم لا يستحقون الاستفادة من أموال الزكاة بسبب الفقر، وإنما يستحقونها بسبب أوصاف طارئة تحقق أهدافا مشروعة لتحرير عبيد أو لمقاومة كوارث أو لمساعدة ابن السبيل... والمراد بابن السبيل هو المسافر الذي يحتاج إلى المساعدة، أثناء سفره لكي يعود إلى بلده، ومن الطبيعي أن يكون سفره مشروعا وأن يكون محتاجا إلى المال، لاشباع حاجاته الضرورية.. ويدخل ضمن «ابن السبيل» كل من فقد المأوى الآمن، ولو كان في بلده..

والغاية من تحديد الأصناف الثمانية التأكيد على أن الزكاة تدفع لهؤلاء، ولا تدفع لغيرهم، ولا يجوز حرمان صنف منهم إذا كان مال الزكاة يتسع له، والامام مفوض في تقدير الأولويات، ففي أيام القتال تتجه أموال الزكاة لتجهيز الجيوش بما تحتاجه من عتاد وسلاح للدفاع عن الاسلام والمسلمين، وفي أيام السلم يجب أن يوجه الاهتمام لتحقيق الكفاية للفقراء والمساكين، وكل ما هو ضروري لاستمرار الحياة فيجب أن يكون مكفولا للبشر، من طعام ولباس وسكن وعلاج، والحد الشرعي المضمون هو حد الكفاية[14]...

وبناء على هذا التصور الاسلامي، فإنه يجوز أن يصرف من مال الزكاة في كل المصالح العامة التي أنشئت لمساعدة هذه الأصناف المذكورة في آية الزكاة.

وتشتمل ما يلي[15] :

أولا : مؤسسات التكافل الاجتماعي التي توفر الحاجات الضرورية للفقراء والمساكين، ويجوز مساعدة الفقراء علىَ شراء المواد الغذائية الضرورية بأسعار معتدلة.

ثانيا : المؤسسات التعليمية التي تهدف إلى تعليم أبناء الفقراء والنهوض بمستواهم الثقافي ويجوز إعطاء منح للطلاب الفقراء لتمكينهم من متابعة دراستهم العليا..

ثالثا : المؤسسات العلاجية، من مستشفيات وعيادات، لمعالجة الفقراء والمساكين، سواء عن طريق العلاج المجاني، أو عن طريق تخفيض أسعار الدواء والعلاج..

رابعا : المؤسسات الاجتماعية التي تهدف إلى مساعدة المحتاجين من المشردين واللقطاء والمسافرين والأيتام والعجزة، وتشمل دور العجزة ودور الأيتام، وتشمل هذه المؤسسات ما ينفق على أوجه التكافل الاجتماعي المتمثل في مساعدة المنكوبين بسبب حالات الافلاس التجاري والكوارث الطبيعية، كالحريق والغرق والزلازل...

خامسا : المؤسسات الاسلامية التي تحرص على التعريف بالإسلام، ومقاومة حملات التبشير والتشويه. وكل ما كان في سبيل الله وفي سبيل الإسلام فهو في سبيل الله..

سادسا : في حالات الجهاد في سبيل الله لتحرير الأرض الاسلامية فإنه يجوز الانفاق من أموال الزكاة على شراء السلاح وتجهيز الجيوش بما تحتاجه من أسباب، لكي تتمكن من تحقيق النصر..

وأؤكد في هذا المجال على أهمية «التقوى» في الانفاق من أموال الزكاة في المصارف المختلفة، وقد أناط الإسلام مهمة الرقابة بالسلطة الشرعية التي تخاف الله فيما تراه وتفعله، فلا تنفق من أموال الزكاة إلا فيما أقرت الشريعة جواز الانفاق فيه وإلا ستوجه هذه الأموال في غير مصارفها الشرعية.

واقترح في هذا المجال ما يلي :

أولا : إنشاء وزارة خاصة تسمى وزارة الزكاة الشرعية، وتتمثل مهمة هذه الوزارة في أمرين[16] - جباية سليمة، تراعى فيها الضوابط الشرعية، وإشراف على التوزيع...

ثانيا : وضع خطة مدروسة، لتوزيع هذه الأموال، للتخفيف من الأعباء الثقيلة على الفقراء والمساكين، عن طريق توفير الأمور التالية[17] :

أ - إيجاد فرص للتشغيل والتوظيف، لكي يتمكن الفقير من العمل الذي يستحق عليه الأجر، عن طريق إنشاء مؤسسات إنتاجية مفيدة...

ب - الحرص على تكوين المهارات والكفاءات للشباب القادر على العمل، عن طريق إنشاء مؤسسات مهنية للتدريب والتكوين والتعليم..

ج - إعطاء قروض ميسرة للفقراء القادرين على العمل، تمكنهم من العمل المنتج في الزراعة أو الصناعة أو التجارة..

د - الاقتصار في دفع المساعدات المباشرة على العجزة والشيوخ والأيتام، ممن لايقدرون على الكسب، بسبب العجز أو الصغر...

ويجب الحرص على عدم التداخل بين الزكاة والضريبة، لأن المسلم يدفع الزكاة طائعا مختارا انطلاقا من عقيدته الاسلامية، وتأدية لواجب ديني، ويجب أن يطمئن هذا المواطن إلى سلامة سياسة الجباية والانفاق، لكي يحرص على تأدية هذا الواجب، فإذا شك في سلامة الخطوات واستقامة النيات والمقاصد، فإنه سرعان ما يتوقف عن دفع هذا الواجب الديني.

ومن الضروري أن تسند مهمة الجباية والتوزيع لأشخاص عرفوا بالنزاهة والاستقامة والتقوى والدين، لكي يقع الاطمئنان إلى ما يفعلون، كما يجب أن تكون سياسة الجباية وخطة التوزيع واضحة بينة، ولا يجوز أن تخلط أموال الزكاة بأموال الميزانية العامة للدولة، ويجب أن تظل بعيدة عن كل الشبهات، وأن تكون أجور العاملين في هذا العمل في حدود الكفاية، لكي يطمئن الإنسان إلى أن مال الزكاة يذهب إلى مستحقيه...

والزكاة لها هدف اجتماعي يتمثل في تحقيق تكافل حقيقي بين أفراد المجتمع،[18] في حالات الفقر أو في حالات الكوارث، كما هو الشأن في الغارمين وأبناء السبيل، ولها هدف ديني وأخلاقي ووطني يتمثل في تحرير الإنسان من

العبودية وتمكين المسلمين من المقاومة والصمود، ولا يقر الإسلام الأوضاع الخاطئة، كما لا يقر الظلم في المجتمع، وفريضة الزكاة لا يمكنها أن تحقق أهدافها الإسلامية إلا في إطار مجتمع إسلامي سليم، يحارب الظلم بكل أنواعه، ويقاوم أسبابه وطرائقه المؤدية إليه، كالربا والاحتكار والاضرار بالناس، فإذا انتفى الظلم في المجتمع انتفت الأسباب المؤدية إلى الفقر، فالعامل الذي يأخذ أجره بطريقة عادلة لا يمكن أن يكون فقيرا، والفقر في غير حالات العجز ينتج في الغالب عن خلل في نظام الأجور...

ولا يمكن للزكاة الشرعية أن تحقق أهدافها إلا إذا عولج الخلل في نظام الأجور والأرباح، بحيث تحترم الملكية الشخصية إذا روعيت في كيفية استثمار تلك الملكية القيود الشرعية التي تحرم الكسب الناتج عن الاستغلال والظلم والاحتكار[19]...

والغاية من الزكاة معالجة الخلل في الواقع الاجتماعي، والتخفيف من حدة الفوارق الاجتماعية التي تهدد أمن المجتمع واستقراره، ولا يمكن أن يتحقق السلام الاجتماعي إلا في ظل الكفاية المادية لجميع أفراد المجتمع، ولا يمكن أن نطالب الجائع باحترام القانون الذي لا يوفر أسباب الكرامة لذلك الجائع...

والمشكلة لا تكمن في مشروعية الانفاق من مال الزكاة على المصالح العامة أو عدم مشروعية ذلك، وإنما تكمن في إيجاد تصور سليم لكيفية الاستفادة من أموال الزكاة في معالجة الأوضاع الاجتماعية المعبرة عن خلل في التوزيع، ويجب أولا أن يعالج ذلك الخلل عن طريق قوانين اجتماعية عادلة، وثانيا بطرح تصورات سليمة لكيفية الاستفادة من أموال الزكاة في مقاومة ظاهرة الفقر في المجتمع، عن طريق إيجاد فرص فعلية لتشغيل العاطلين عن العمل، وتوظيف القادرين في أعمال منتجة، وإيجاد ضمانات كافية في حالات العجز والشيخوخة..

ويجب الحرص على أن يسهم نظام الزكاة في تطوير المؤسسات الانتاجية والمؤسسات لاجتماعية، لكي تتمكن هذه المؤسسات من حمل الأعباء المنوطة بها في إيجاد الظروف الملائمة للتشغيل، وتطوير المهارات والكفاءات، وبفضل هذا التصور المبدئي يمكن للمجتمع الاسلامي أن يكون المجتمع الأقدر على الصمود والثبات والاستقرار في ظل تحديات البطالة ومشكلات التشغيل التي تهدد المجتمعات المعاصرة..

وفي الوقت الذي نؤكد فيه على مشروعية الانفاق من مال الزكاة على المصالح العامة التي تدخل ضمن الأصناف الثمانية المذكورة في آية الزكاة، فإنه يجب علينا أن نحافظ على خصوصية أموال الزكاة كفريضة دينية تؤدي دورها الاجتماعي في مقاومة مظاهر الفقر في المجتمع، وفي تلبية حاجات الفقراء والمساكين والغارمين وأبناء السبيل، وفي نفس الوقت فإن مال الزكاة يجب أن يوجه لخدمة أوجه الانفاق في سبيل الله، ولترسيخ العقيدة في النفوس، ولتوسيع الدعوة إلى الإسلام...

والمجتمع الاسلامي مؤتمن على أموال الزكاة، جباية وتوزيعا، ومؤتمن على استمرارية وجودها، كنظام إسلامي، يختلف في مكوناته ومنطلقاته وأهدافه عن الأنظمة الضريبية المعاصرة. ولا يجوز إدماج نظام الزكاة في أي نظام ضريبي، لئلا يفقد خصوصيته، وتظل كلمة «الزكاة» في لغة التخاطب الاجتماعي دالة على ذلك المعنى والمضمون الذي يثير في النفس المؤمنة أسمى الانفعالات الإنسانية، الدالة على أرفع معاني التكافل والتضامن في إطار العقيدة الإسلامية..

وأبرز خصوصية للزكاة أنها ما زالت حتى اليوم تحظى في المجتمعات الإسلامية بمكانة متميزة، لا تحظى بها الدساتير ولا القوانين الوضعية، ويحرص كثير من الناس على إخراج مقادير الزكاة بدقة وإرادة وسعة صدر وراحة ضمير..

وهذا مؤشر واضح على أهمية العقيدة في السلوك الإنساني وعلى أهمية الدين في تكوين صيغة التعايش والتساكن في المجتمع، في إطار تكافل حقيقي بين الطبقات الاجتماعية المختلفة...

الهوامش

(1) الزكاة تكليف مالي يتعلق بالمال من غير نظر إلى شخصية المالك سواء كان صغيرا أو كبيرا، وتؤخذ من رؤوس الأموال ومن الغلات بنسب محددة، وقد جاءت لفظة الزكاة في القرآن في أكثر من سبعين مرة، قال تعالى في بيان مشروعية الزكاة : ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ وتجب الزكاة على كل مسلم حر بالغ عاقل مالك للنصاب. واختلف الفقهاء في وجوبها على اليتيم والمجنون وذهب جمهور الفقهاء إلى وجوبها في أموال اليتيم والمجنون لأنها حق مالي كضمان المتلفات، وتختلف عن بقية العبادات البدنية. وقال أبو حنيفة بعدم وجوبها على الصغير إلا فيما تخرجه الأرض، لأن إيجابها في أموال الصغير تكليف بما ليس في الوسع، وذهب بعض التابعين إلى عدم وجوبها في أموال الصغير أصلا.

(انظر بداية المجتهد لابن رشد ج 1 ص : 245 وبدائع الصنائع للكاساني والمغني لابن قدامة ج 2 ص : 9).

(2) جاءت كلمة الزكاة في اللغة بمعنى النماء وبمعنى التطهير والمعنيان مقصودان في الشرع...

(3) اختلف الفقهاء فيما إذا كان هناك حق في المال سوى الزكاة، فمنهم من قال بأن الزكاة هي الواجب الشرعي الوحيد، فمن أخرج زكاته فقد برئت ذمته، ومنهم من أوجب حقوقا أخرى، والخلاف لفظي، فوجوب الزكاة لا ينفي وجوب حقوق مالية أخرى، وردت في النصوص، في إطار الصدقات والكفارات وأوجه التكافل المادي المختلفة. وليس هناك ما يمنع من وجوب الضريبة بالاضافة إلى الزكاة، مع ضرورة مراعاة ذلك في القوانين الضريبية...

(4) ذهب بعض المفسرين إلى التفريق بين الفقير والمسكين، وقالوا بأن الفقير يملك أقل مما يكفيه والمسكين لا يملك شيئا، وقال آخرون بعكس ذلك، ولم يفرق أبو يوسف بين الفقير والمسكين، وروي عن ابن عباس أن كلمة الفقير تطلق على فقراء المهاجرين وكلمة المسكين تطلق على فقراء الأعراب

(انظر تفسير القرطبي ج 8 ص : 168)

(5) ذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أن الغنى هو ما تحصل به الكفاية لأن الحاجة هي الفقر، والكفاية هي الغنى.

(انظر المغني لابن قدامة ج 2 ص : 552).

(6) قال مالك والنخعي والثوري : من ملك الدار والخادم ولم يجد ما يحتاج إليه اعتبر فقيرا وجاز له أخذ الصدقة.

(انظر تفسير القرطبي ج 8 ص : 171).

(7) قال الشافعي وأبو ثور : تحرم الصدقة على القوي القادر على الكسب، لأن القادر على الكسب يعتبر غنيا بكسبه

(انظر تفسير القرطبي ج 8 ص : 173).

(8) انظر المغني لابن قدامة ج 2 ص : 552، وقال أحمد : الغنى هو ما تحصل به الكفاية، وقال أبو حنيفة : الغنى الموجب للزكاة هو المانع من أخذها، وعلى ذلك يعتبر الفقير من يملك دون النصاب، لقول النبي ﷺ لمعاذ حينما بعثه إلى اليمن : أعلمهم بأن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم، وقال النبي ﷺ : أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم

(9) اختلف العلماء في تفسير معنى «في سبيل الله»، وذهب معظم فقهاء المالكية والشافعية إلى أن المراد هم الغزاة الذين يحاربون في سبيل الله، سواء كانوا فقراء أو أغنياء، واشترط أبو حنيفة أن يكون الغازي فقيرا، واشترط الشافعي أن يكون الغازي من المتطوعين الذين ليس لهم دخل يمكنهم من الانفاق، وقال محمد بن الحسن : يعطى من الصدقة في الدراع والسلاح وما يحتاج إليه من آلات الحرب، وأجاز الإمام أحمد في إحدى الروايتين أن ينفق على الحجاج من مال الزكاة، وقال ابن عمر : المراد بلفظة في سبيل الله الحجاج والعمار، وأجاز البعض أن ينفق على طلاب العلم..

(انظر تفسير القرطبي ج 8 ص : 186، ودائع الصنائع ج 2 ص : 46 وأحكام القرآن للجصاص ج 3 ص : 127 والمغني لابن قدامه ج 2 ص : 552 وبداية المجتهد لابن رشد ج 1 ص : 275).

(10) سورة التوبة 125

(11) سورة النساء 76

(12) سورة البقرة 262

(13) انظر كتابنا الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي ص : 282-285 طبعة مؤسسة الرسالة.

(14) انظر كتابنا أبحاث في الاقتصاد الاسلامي ص : 106-107 طبعة مؤسسة الرسالة

(15) انظر كتابنا مبادىء الثقافة الاسلامية ص : 406 طبعة دار البحوث العلمية

(16) انظر كتابنا الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي ص : 293

(17) انظر كتابنا أبحاث في الاقتصاد الاسلامي ص : 109

(18) ذهب الامام ابن حزم إلى أنه يجب على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم.. فيقام لهم ما يأكلون من القوت الذي لابد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة.

(انظر المحلى ج 6 ص : 452)

(19) انظر كتابنا : مفهوم الربا في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة.



ضمان المضارب في ضوء تجربة المصارف الإسلامية

للأستاذ
عبد العزيز الخليفي

إن قيام البنوك الإسلامية ونجاحها المطرد في المجالات المصرفية والاستثمارية لمن أوضح الأدلة على مسايرة الشريعة الاسلامية لتطور المجتمعات الانسانية، وفق قواعد العدل التي قررتها آيات القرآن والأحاديث النبوية. وإن الأصوات الإسلامية المخلصة لم تكن لتتنادى إلى تقديم البديل الاسلامي لو اقتصرت البنوك التجارية على أعمالها المصرفية المعتادة ونأت بنفسها عن اقتراض النقود وإقراضها بفائدة ربوية. لقد كانت نشأة البنوك الإسلامية مبادرة رائدة للإسهام في تنشيط حركة التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، وعملاً صالحاً في تطهير المعاملات التجارية من وزر الفائدة الربوية، ودعوة إلى تحقيق الأرباح المقبولة شرعاً عن طريق توجيه المدخرات الفردية إلى أصلح الميادين الاستثمارية.

هذا في الوقت الذي تنحصر فيه الوظيفة الكبرى للبنوك التجارية في منح الائتمان، باعتبار أن هذه البنوك وليدة النظام الرأسمالي، إذ لا يعدو الواحد منها أن يكون تاجراً، يزاول تجارة النقود، باستقبال الودائع النقدية ثم إقراضها بفائدة[1]. وما ذاك إلا لأنها وهي ذات الوجهة الغربية تقصد المال لذاته، فالنقود غايتها، وهي وسيلتها أيضاً للوصول إلى تلك الغاية. حتى عرف في النظام البنكي أن زيادة معدلات الاقراض بفائدة طريق إلى زيادة الودائع النقدية، فالمقترضون عادة يعيدون النقود المقترضة إلى البنوك، فتقوم البنوك بتقييدها وديعة

(1) عمليات البنوك : محمد حسني عباس ص : 15.

لديها، فتزداد كمية الودائع المصرفية النقدية، بينما تظل الخزانة على حالها، لا تتغير وقت القيد. والفرق بين النقود الموجودة في خزانة البنك وبين مقدار الودائع المدرجة في الجانب المدين لحساب البنك يمثل القروض التي قدمها للعملاء، وهي نقود حقيقية من خلق البنك[2].

أما ذو الصبغة الاسلامية فلا تنحصر أغراضه – كما في النظام الأساسي – في تقديم التمويل اللازم للأفراد والمؤسسات على الأسس المقبولة شرعاً، وإنما تمتد إلى تملك أو تأسيس أو المشاركة في المشروعات الاستثمارية في القطاعات المختلفة، وشراء الأصول المنقولة بهدف تأجيرها أو بيعها، واستثمار فائض سيولة البنوك والمؤسسات المالية، وإصدار السندات للمشاركة في المشاريع المختلفة، وإدارة المحافظ المالية والعقارية للأفراد والمؤسسات على هدى من أحكام الشريعة الإسلامية. فالمال ليس هدفاً في ذاته، وإنما هو وسيلة لتبادل المنافع، وسد الحاجات، واكتساب القوة الاقتصادية، وتحقيق الرفاه الاجتماعي. والمال في ذاته أيضاً لا ينتج مالاً، وإنما ينتجه العمل والحركة الدؤوبة في التعامل مع أدوات الانتاج التي سخرها الله عز وجل للانسان في هذه الأرض.

وعندما طرحت فكرة البنك الإسلامي كان الاتفاق ولا زال منعقداً على أن عقد المضاربة هو الإطار الشرعي لأعمال البنوك الإسلامية في مجال الودائع الاستثمارية. هذه المضاربة التي عرَّفها الفقهاء «بأنها اتفاق يدفع بمقتضاه المالك إلى العامل مالاً ليتجر فيه والربح مشرك بينهما»، ما هي إلاّ معاملة احتاج الناس إليها منذ وقت طويل، فالأفراد متفاوتون في أرزاقهم، محتاج بعضهم إلى بعض، قال الله عز وجل: ﴿.. أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ، نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِياً، وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ الزخرف : 32. لذلك قالوا : «الناس بخير ما تباينوا، فإذا تساووا هلكوا» وقيل أيضا : ربَّ ساعٍ لقاعد. ولقد بعث النبي ﷺ والناس يتعاملون بطريق المضاربة، فأقرهم على ذلك. إذ من المصلحة أن يلتقي مال الغني وجهد العامل في مشروع واحد، يعود بالنفع على كلا الطرفين، فما كل من يملك النقود يحسن التجارة، ولا كل من يحسن التجارة يملك المال.

---

(2) المرجع السابق : ص : 16، 18.

وقد استقر الأمر حديثا على أن صاحب الوديعة الاستثمارية العامة : هو «رب المال»، والبنك بصفته شخصية معنوية اعتبارية : هو «المضارب» أو العامل.

وفي بيان علاقة «المضارب» العامل في مال المضاربة بـ «صاحب رأس المال» قرر الفقهاء : أن المضارب «أمينٌ» بقبض المال، «وكيل» بالتصرف فيه، «شريك» بظهور الربح في المال، «أجير» عند فساد عقد المضاربة، «غاصب» بالتعدي على المال أو بعضه، «مقترض» باشتراط كل الربح له، «متبضع» باشتراط كل الربح لرب المال[3]. غير أن شبه المضاربة بتلك العقود لا ينفي عن المضاربة سمتها المتميزة، وأنها شركة من نوع خاص يساهم فيها أحد الشريكين بماله، والآخر بعمله وخبرته.

وإن من مقتضيات عقد المضاربة، أن الربح الناتج تتم قسمته بين الطرفين طبقاً للنسبة المتفق عليها بينهما، كالربع أو الثلث أو النصف أو نحو ذلك. وهو عائد مشروع، يناله رب المال نتيجة استثمار ماله، ويستحقه المضارب بسبب جهده وخبرته. أما إذا وقعت الخسارة – دون تعد من المضارب ولا تفريط – وكان المال قد حقق شيئاً من الربح أولاً فإنها تقتطع منه، فإذا تجاوز الهلاك إلى رأس المال فلا ضمان على المضارب، والخسارة على رب المال وحده. ويكفي المضارب خسران جهده وعمله. ولا ريب أن هذا تقسيم عادل عملاً بقاعدة : «الغرم بالغنم» م 87 مجلة، وبقاعدة : «النقمة بقدر النعمة» م 88 مجلة. فتلك هي طبيعة التجارة، وخاصية المشاركة، وأرباب الأموال المستثمرة كما يترقبون الربح فإنهم يتوجسون الخسارة.

ضمان المضارب :

القاعدة في الفقه أن عامل المضاربة (البنك الاسلامي) أمين، لأنه قبض المال بإذن مالكه، بمنزلة الوديعة، ومن ثم فلا ضمان عليه إلا بالتعدي أو التقصير في الحفظ، كسائر الأمناء، لقوله ﷺ في طائفة منهم : «ليس على المستودع غير المغل ضمان، ولا على المستعير غير المغل ضمان». وغير المغل : أي غير الخائن. رواه الدارقطني والبيهقي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا. والمضارب مأذون له شرعاً في الاتجار برأس المال، في كل ما تقتضيه التجارة

(3) مطلب اولى النهى : 515/3، والمبسوط : للسرخسي : 19/22.

عادة من بيع أو رهن أو استئجار، فإذا حدث خسران دون تفريط منه فإنه لا يضمن، للقاعدة الفقهية المقررة : «الجواز الشرعي ينافي الضمان» م 91 مجلة.

والتعدي لغة الظلم، وأصله مجاوزة الحد والقدر والحق، وهو لا يخرج في استعمال الفقهاء عن معناه العام، ولكن ينصرف في الإطلاق إلى إلحاق الضرر بالغير من غير وجه حق.

فالمعتدي : من فعل في شيء غيره ما يضر به بغير إذنه[4]. والتعدي على الأموال : يكون بالغصب، والاتلاف، والسرقة، والاختلاس. وفي العقود : يكون في الوديعة، والرهن والعارية، والوكالة والاجارة، والمضاربة[5].

والفرق بين التقصير والتعدي : أن التقصير من باب الترك والاهمال، أما التعدي ففيه عمل وعدوان[6]. أما من حيث التعويض فلا فرق بينهما لما هو مقرر فقها من أن العمد والخطأ في أموال الناس سواء، لأن ذلك من خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه علم ولا تكليف ولا قدرة.

ولقد أتى الفقهاء بأمثلة وصور للتعدي والتقصير انتزعوها من البيئات التي كانوا يعيشون فيها، وقد تكفلت كتب الفقه والنوازل باستقصائها، كما تناولت كتب القانون المعاصرة تفصيل مباحث المسؤولية العقدية، والمسؤولية التقصيرية وأمثلة كل منهما. ذلك لأن الأمثلة والصور لا تنضبط تحت حد معين، بخلاف القاعدة فإنها ثابتة مضطردة في جميع الأوقات.

وإن من تطبيقات التقصير في العمليات البنكية – ما جاء في المذكرة محل السؤال في البند ثانياً – عند وقوع الادارة في أخطاء ومخالفات غير متعمدة، كسوء الفهم والتقدير، والإهمال، ونقص الخبرة والمهارة، وعدم أخذ الاحتياطات اللازمة.. الخ. ومن تطبيقات التعدي تلك الأخطاء والمخالفات المتعمدة، مثل السرقات والاختلاسات والتواطؤ.. الخ.

بطلان شرط الضمان على المضارب :

جاء في مختصر الخرقي : «وإذا اتفق رب المال والمضارب، على أن الربح

---

(4) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : 527/3.

(5) الموسوعة الفقهية – أوقاف الكويت : 234/12 وما بعدها.

(6) المرجع السابق : 150/13.

بينهما، والوضيعة - أي الخسارة - عليهما، كان الربح بينهما والوضيعة على المال». قال شارحه ابن قدامة : إنه متى شرط على المضارب ضمان المال، أو سهماً من الوضيعة، فالشرط باطل، لا نعلم فيه خلافاً، والعقد صحيح، نص عليه أحمد. وهو قول أبي حنيفة ومالك. وروي عن أحمد : أن العقد يفسد به، وحكي ذلك عن الشافعي، لأنه شرط فاسد أفسد المضاربة، كما لو شرط لأحدهما فضل درهم، والمذهب الأول[7].

كما حكى الإجماع على بطلان الشرط صاحب موسوعة الاجماع في الفقه الاسلامي[8].

ومن نصوص المصادر ما جاء في تحفة الفقهاء للسمرقندي : «كل شرط يؤدي إلى جهالة الربح يفسد المضاربة. وإن كان الشرط لا يؤدي إلى جهالة الربح فيبطل الشرط ويصح العقد، مثل أن يشترط كون الوضيعة على المضارب، أو عليهما فالشرط يبطل، ويبقى العقد صحيحاً، والوضيعة في مال المضاربة»[9].

وفي الموطأ : قال مالك، في الرجل يدفع إلى رجل مالاً قراضاً، ويشترط على الذي دفع إليه المال الضمان، قال : لا يجوز لصاحب المال أن يشترط في ماله غير ما وضع القراض عليه، وما مضى من سنة المسلمين فيه. فإن نما المال على شرط الضمان، كان قد ازداد في حقه من الربح من أجل موضع الضمان. وإنما يقتسمان الربح على ما لو أعطاه إياه على غير ضمان. وإن تلف المال لم أر على الذي أخذه ضماناً، لأن شرط الضمان في القراض باطل[10].

وعند قول الشيخ خليل في المختصر : «أو ضمن» قال الشيخ الدردير : «أي شُرط فيه على العامل ضمان رأس المال إن تلف بلا تفريط أو أنه غير مصدق في تلفه، فقراض فاسد، لأنه ليس على سنة القراض، وفيه قراض المثل إن عمل، والشرط باطل لا يعمل به»[11].

---

(7) المغني : 49/5.

(8) موسوعة الاجماع : 569/1.

(9) تحفة الفقهاء : 25/3.

(10) الموطأ : 692/2.

(11) الشرح الكبير : 520/3.

وقد تبنَّت القوانين العربية في موادها المستقاة من الشريعة هذا الحكم، وفي ذلك تقول المادة 696 إماراتي : «لا يجوز لرب المال اشتراط الضمان لرأس المال على المضارب إذا ضاع أو تلف بغير تفريط منه». ونصت المادة 670 عراقي على أن الخسارة يتحملها رب المال وحده، وإذا شرط على المضارب أن يشترك في الخسارة فإن الشرط لا يعتبر.

وبهذا يتبين أن تضمين المضارب ما ينتج عن عمله من خسارة يعتبر التزاماً مخالفاً لسنة العقود شرعاً، وكل ما يخالف ذلك فهو ساقط. لذلك قرر الفقهاء بطلان الشرط باتفاق المذاهب. وبينما استرسل المالكية والشافعية في ذلك إلى فساد العقد وردّ الطرفين إلى قراض المثل، فقد وقف الحنفية والحنابلة عند بطلان الشرط وحكموا بصحة العقد.

وفي مقام المقارنة مع الواقع القانوني لأوضاع الشركات، فإنه يلاحظ بوضوح تمشّيه مع ذات الاتجاه الشرعي السالف بيانه، فإذا كانت فكرة الشركة تقوم على أساس الغرم بالغنم، وكان غرض الشركة هو المضاربة برأس المال، والمضاربة تحمل معنى الربح والخسارة، فإنه يجب على الشركاء جميعاً أن يتحملوا نصيبهم من الخسارة، كما يجب أن يعطوا نصيباً في الربح، وبغير ذلك لا يكون العقد شركة. ويتحقق الخروج على فكرة المشاركة في مغانم الشركة ومغارمها بالشرط الذي يوضع في العقد، ويقضي بإعفاء شريك من الخسارة مع حصوله على الربح، ويسمى هذا الاتفاق «شرط الأسد»، أو «شركة الأسد»، وهي شركة باطلة، والبطلان مطلق، فيجوز لكل ذي مصلحة أن يتمسك به، ويحكم به القاضي من تلقاء نفسه، ولا ترد عليه الإجازة، ولا يسري في حقه التقادم[12]. وفي هذا تقول الفقرة الأولى من المادة 515 مدني مصري : «إذا اتفق على أن أحد الشركاء لا يساهم في أرباح الشركة أو خسائرها، كان عقد الشركة باطلا». ومعنى ذلك أنه إذا بطلت الشركة صفيت، ووزعت الخسارة والربح الناتج عن نشاطها طبقا للقواعد الواردة في القانون، وليس طبقا لشرط الأسد، لأن الفرض أنه باطل كذلك[13].

---

(12) الوجيز في القانون التجاري : علي جمال الدين ص : 357، والوسيط : للسنهوري 222/5، 282، 284. والموسوعة العلمية والعملية للبنوك الاسلامية : 27/1.

(13) الوجيز في القانون التجاري ص : 357.

وإن مما يلزم التنبيه إليه في هذا الصدد أن تضمين المضارب مطلقا ينطوي على محذور قد يتمثل في تغيير الصفة الشرعية للعقد، حيث يصبح مسمّى المضاربة واجهة لعقد آخر هو عقد القرض، نتيجة لتحمل المضارب وهو البنك ضمان رأس المال في حالة الخسارة، والقرض شرعا : هو تمليك الشيء على أن يرد بدله. وحينئذ يعتبر البنك مقترضا مبلغ الوديعة الاستثمارية مدة الأجل المضروب لها، وهو ملزم في جميع الأحوال برد مثلها في نهاية المدة. وإذا دفع المقترض زيادة على رأس المال، سواء في صورة عوائد ربحية أو تحت أي مسمى آخر كالضمان، فإن كان ذلك التزاما منه فهو عين ربا النسيئة وإلاّ فهدية مديان، وإن زعم الأطراف أن العقد مضاربة، فما هو بمضاربة، لأن العبرة في المعاملات بحسب الواقع، لا بظن المكلف، والمعول عليه في العقود للمعاني لا للألفاظ، فلو قال : وهبتك هذه الدار بثوبك هذا، كان بيعا بالاجماع وليس هبة. وان الناس اليوم وإدارات البنوك أيضا يسمون ما يوضع من أموال في البنوك بنوعيها ودائع، وما هي كذلك، بل هي أموال مضاربة في البنوك الاسلامية، وقروض في البنوك التجارية.

وفي هذا المعنى يقرر الشيخ الصدر في كتابه البنك اللاربوي في الإسلام : «وإن خسر المشروع وضاع جزء من رأس المال، أو كله، تحمل صاحب المال الخسارة، ولا يجوز تحميل العامل المستثمر وجعله ضامنا لرأس المال، إلاّ بأن تتحول العملية إلى إقراض من صاحب رأس المال للعامل، وحينئذ لا يستحق صاحب رأس المال شيئا من الربح[14].

وعلى هذا النهج سار شراح القانون المدني، يقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري : «كذلك إذا اتفق على أن أحد الشركاء لا يساهم، لا في الأرباح، ولا في الخسائر، بل يقتصر على استرداد حصته بعد انقضاء الشركة، فان هذا لا يكون شريكا، بل يكون قدم مالا للشركة على سبيل القرض دون فائدة، أو على سبيل العارية تبعا لطبيعة هذا المال»[15].

ووافقهم على ذلك شراح القانون التجاري، يقول الدكتور علي جمال

---

(14) البنك اللاربوي في الاسلام : محمد باقر الصدر ص : 25.

(15) الوسيط : 223/5.

الدين : «ويلاحظ أن عقد الشركة الذي يبطل بسبب وجود شرط الأسد قد يتحول إلى عقد صحيح آخر، متى توافرت فيه أركان هذا العقد الآخر، وكانت نية الطرفين تتجه إليه، كعقد قرض مثلا، وذلك طبقا للمادة 144 مدني»[16].

تطوع العامل بالضمان :

إذا لم يُشترط على عامل المضاربة في العقد ضمان تلف المال، وإنما تطوع به من تلقاء نفسه، لأية اعتبارات يقدّرها في علاقته برب المال، فإن الظاهر من نصوص كتب الفقه أن الفقهاء لا يفرقون بين الصورتين. على أن ما سمعته من أن البنوك الاسلامية تسير على عدم تحميل أرباب الودائع الاستثمارية ما ينتج عن عملها من خسارة، وذلك على جهة التطوع من مجالس اداراتها، من غير اشتراط في العقد، فهو مما يدخل تحت صورة هذه المسألة، ولا أجد لصنيعهم هذا سندا الاّ على قول مرجوح في مذهب السادة المالكية.

قال قاضي الجماعة أبو إسحاق ابن عبد الرفيع التونسي (ت 733 هـ) : «إذا طاع العامل بضمان المال، امتنع ذلك عند الأكثرين، وأجازه القاضي أبو المطرف ووافقه عليه ابن عتاب»[17].

وقد ضمن هذا الخلافَ التجيبي في لاميته فقال : (وطوع بغرم في قراض نعم ولا)، أي في لزوم غرمه قولان، أحدهما : نعم يلزمه، لتبرعه به، ولأنه معروف التزمه، والأصل أن من التزم شيئا لزمه. والثاني : لا يلزمه، لأنه شرط مناف لمقتضى العقد، فالعقد يفيد عدم الضمان لأن العامل أمين. قال أبو الشتاء الصنهاجي في حاشيته : ان القولين ليسا على حد سواء، فكان حق الناظم أن يقتصر على القول المشهور الذي هو عدم الضمان[18]. وقد سبقه إلى تقرير ذلك الامام الرهوني في حاشيته على الزرقاني بقوله : وكلامهم يفيد أن القولين متساويان، وليس كذلك، بل القول بالمنع هو الظاهر نقلاً ومعنى[19]. وكذلك قال ابن رحال : ويظهر من إيضاح المسالك رجحان عدم اللزوم إه. قال الشيخ التسولي بعد نقله ذلك : بل هو المتعين، لأنه هدية مديان، كما يقتضيه قول خليل في القرض : وحرم هدية لم يتقدم مثلها، كرب القراض وعامله، ولو بعد شغل

---

(16) الوجيز ص : 358.

(17) معين الحكام : 542/2.

(18) حاشية أبي اشتاء الصنهاجي على شرح التاودي : 279/1 وما بعدها.

(19) حاشية الرهوني على الزرقاني : 323/6.

المال على الأرجح[20]. لذلك لم يحك ابن عاصم هذا الخلاف في التحفة واقتصر على المشهور [illegible]

والنقد والحضور والتعيين   من شرطه، ويُمنع التضمين

فإذا حدث واتجهت هيئات الرقابة الشرعية إلى الافتاء بتضمين البنك (المضارب) أيّ خسارة تنتج عن عمله، حماية لمصالح البنك المتمثلة في المحافظة على ثقة الناس فيه، وجبر الخسارة في رأس مال المضاربة من أموال المساهمين، فإن هذا الاتجاه – فضلاً عن مخالفته لما مر في المذاهب الفقهية – يصطدم بعقبة كأداء من الناحيتين العملية والقانونية، تتعلق بمدى صلاحيات مجلس الادارة، فمن المعلوم أن المجلس المنتخب نائب عن باقي المساهمين في ميزانية الشركة، يتولى إدارة أموالها وتسيير شؤونها، وصولاً إلى تحقيق الأغراض المنشودة من وراء تأسيس الشركة المساهمة. فالمجلس وكيل عن باقي الأعضاء وكالة مقيدة بغرض الشركة وموضوعها، أو هي وكالة قاصرة على أعمال الادارة التي يتطلبها نشاط الشركة، ولا يجوز لهؤلاء الشركاء (أعضاء المجلس) أن يدخلوا الضرر على الشركاء الآخرين. ولا ريب أن تنازل مجلس الادارة عن جزء من أموال المساهمين وهبتها لأصحاب الودائع الاستثمارية في عقد المضاربة لتغطية ما لحقتها من خسارة أمر لا يدخل ضمن اختصاصات المجلس وفيه ضرر بباقي حملة الأسهم في الشركة المساهمة. وفي بيان ذلك يقول أحد الباحثين : «ولقد قرر الفقهاء : أنه ليس للشريك إجراء شيء من التبرعات من مال الشركة، كالقرض، والهبة، والعتق، إلا بإذن بقية الشركاء، فيصح إذا كان منصوصاً عليه في عقد الشركة، وبشرط أن يكون للأغراض الخيرية والاجتماعية، أو إذا كان يحقق مصلحة للشركة كالدعاية لمنتجاتها، أو التعريف بها»[21] وليس التبرع بالضمان أمراً منصوصاً عليه في عقد تأسيس البنوك الاسلامية، ولا في نظامها الأساسي. كما أنه ليس من صلاحيات الجمعية العمومية إجراء مثل هذا التصرف، وإن إبراءها مجلس الادارة من قيامه بتحميل الخسارة على طرف واحد إقرار منها بشرط الأسد المبطل لكيان الشركة إقراراً عملياً.

---

(20) البهجة شرح التحفة : 218/2.

(21) شركة المساهمة في النظام السعودي – دراسة مقارنة بالفقه الاسلامي : صالح بن زابن المرزوقي ص : 225.

نعم نريد للبنوك الاسلامية الاستمرار، ونأمل لها السعة في الانتشار، ونطمح لها في تعميق التجربة واطراد التطور، ولكن لا نريد لها الخروج عن المسار الفقهي الذي ارتضاه أهل الفقه لها، ولا تغيير أصل المشاركة في العمل التجاري، حتى لا تتشابه في المحصلة النهائية مع البنوك التجارية.

يقول واضعو الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الاسلامية : «إذا كان مما يقوي مركز البنك الاسلامي أن يكون الناس مطمئنين إلى أموالهم التي يودعونها لديه، وإن من عوامل اطمئنانهم أن يكون أصل ما يعهدون به إلى البنك لاستثماره مضموناً، فإن هذا الضمان مكفول، لا من خلال تعهد يلتزم به البنك، ولكنه مكفول من خلال دراسات البنك الفنية لمشروعاته الاستثمارية، ومن خلال توزيع الاستثمارات نوعياً وجغرافياً، ومن أرباح البنك واحتياطياته المخصصة واحتياطياته القانونية. إننا لا نميل إلى أن يكون البنك ضامناً للأموال المستثمرة ما لم يتأيد ذلك برأي مرجح من الفقهاء».

ولست أملك في الختام إلا أن أضم صوتي إلى الكلمة الأخيرة التي قالتها موسوعة البنوك الاسلامية، لكونها الرأي الموافق لما عليه أئمة الفقه الاسلامي.

مختاراتٌ مِنَ الأطروحات والرّسائل المقدّمة إلى دار الحديث الحسنيّة



السهيلي وفن السيرة

للأستاذ محمد اليوسفي

توطئة :

تشكل السيرة النبوية العطرة مجالا خصيبا للدرس، والاعتبار واستنباط الاحكام التشريعية، لانها تكوّن سجلا متألقا، متكاملا، يجسد الصورة المثالية للرسول عليه الصلاة والسلام في خصوصياته الانسانية المهيبة واصطفائه المتفرد باعتباره خاتم الانبياء والرسل عليهم السلام، أي باعتباره ناسخا لمرحلة تاريخية طبعت بالعدوانية والجاهلية بمرحلة فتقت حجب الفكر الانساني، ووجهته نحو التوحيد، والتمدن، والابداع. بمعنى أن سيرة الرسول تمثل التفسير الميداني العملي لطبيعة التحول التاريخي الذي فجره نور النبوة، ومن ثم فهي تشكل – على الصعيد العلمي التاريخي – الوثيقة الحيوية الحافلة بالعلل الموضوعية التي أفرزت كثيرا من المواقف الحاسمة في تاريخ الدعوة. كما أنها – على الصعيد الروحي الاخلاقي – سجل طافح بالدروس والعبر التي تشحن شخصية المسلم بمجموعة من المقومات المعنوية والنفسية التي تجعله في مستوى الطموح الاسلامي النموذجي، كما أنها تشكل – على صعيد الكتابة والتدوين – مصدرا أساسيا لإضاءة مرحلة الدعوة، والنفاذ الى ملابساتها، وغوامضها، وتعليل مظاهرها، وآفاقها. إضافة الى كونها منهلا طافحا بالآداب، والمعارف الانسانية التي سادت يومئذ، والتي كانت رافدا ثقافيا من روافد المراحل الثقافية المستقبلية.

ونتيجة لهذه الخصائص الشمولية التي تتفرد بها السيرة النبوية تكاثفت الكتابات في فنونها سواء على صعيد التدوين[1] أو الشروح[2] أو الاستنباطات

(1) من رواد التدوين السيري الأول : عروة بن الزبير المتوفى عام 92 هـ، وأبان بن عثمان المتوفى عام 105 هـ وابن شهاب الزهري المتوفى عام 135 هـ، وقد ضاعت هذه الكتابات، ولم تبق منها إلا نتف في تاريخ الطبري

الفقهية[3] أو المولديات[4] أو المنظومات[5].

(ت 310 هـ) وبعض المصادر المبكرة ومن المبدعين بعدهم : الائمة : موسى بن عقبة بن أبي عياش المتوفى عام 141هـ له «كتاب المغازي» الذي قال فيه أحمد بن حنبل : «عليكم بمغازي ابن عقبة، فإنه ثقة»، ومحمد بن إسحاق المطلبي المتوفى عام 307هـ، له «المغازي النبوية»، ومحمد بن سعد البصري، كاتب ابن اسحاق، المتوفى عام 218 هـ وصاحب «الطبقات الكبرى»، ثم عبد الملك بن هشام المتوفى عام 218 هـ، مهذب ومنقح سيرة سلفه ابن اسحاق، وتصنيفه محقق معروف، ثم أبو عيسى الترمذي المتوفى عام 279 هـ صاحب «الشمائل النبوية» أو «المحمدية» حققه محمد عفيف الزعبي. ويمكن اعتبار هذه الكتابات مصادر أساسية للسيريين اللاحقين، لما اتسمت به من دقة في الرواية، وترو في النقل. ومن هؤلاء : القاضي عياض السبتي المتوفى عام 544 هـ، صاحب «الشفا في التعريف بحقوق المصطفى» وهو أقرب الى الشمائل منه الى السيرة ومنهم أبو الفتح محمد بن سيد الناس الاندلسي المتوفى عام 743 هـ، وله : «عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير» وهو نفيس ومنهم تقي الدين أحمد بن علي المقريزي المتوفى عام 745 هـ، مؤلف «إمتاع الاسماع بما للرسول من الابناء والاموال والحفدة والمتاع» ذكر الزركلي أنه مخطوط في تسعة مجلدات، طبع أولها. ومنهم محمد بن يوسف الشامي المتوفى عام 942 هـ مؤلف كتاب «سنن الهدى في سيرة خير العباد» عرف بالسيرة الشامية. ومنهم مسعود جموع المغربي المتوفى عام 1119 هـ صاحب «نفائس الدرر في سيرة سيد البشر». ومحمد بن عبد الرحمان الدلائي المغربي مؤلف «زهر الحدائق وخلاصة الحقائق في سيرة سيد الخلائق» وهو مخطوط. ومنهم الشيخ المعطي ابن صالح الشرقاوي المتوفى عام 1180 هـ صاحب «ذخيرة المحتاج في سيرة صاحب اللواء والتاج» في 50 مجلدا موزعة في الخزائن الخاصة والعامة. وغير هذا مما تحتضنه المكتبة الاسلامية ماضيا وحاضرا.

(2) من الشروح المشرقية للسيرة النبوية : «كشف اللثام في شرح سيرة ابن هشام» لبدر الدين محمود بن أحمد العيني المتوفى عام 855 هـ. و «إنسان العيون في سيرة الامين المامون» لعلي بن برهان الدين الحلبي المتوفى عام 1044 هـ، وتعرف بالسيرة الحلبية، وهو شرح وتعقيب على سيرة ابن سيد الناس، والسيرة الشامية، ومنها : «السيرة النبوية والآثار المحمدية» للشيخ أحمد زيني دحلان المتوفى عام 1304 هـ واعتمد فيه على سيرة ابن هشام، والشفا، وعيون الاثر والسيرة الشامية، والحلبية. وقال : «هذه الكتب هي أصح الكتب المؤلفة في هذا الشأن، فأحببت أن ألخص ما احتوت عليه من سيرة النبي ﷺ» إضافة الى الكتاب الذي نحن بصدد إضاءته» «الروض الانف» لأبي القاسم عبد الرحمان السهيلي المتوفى عام 581 هـ.

(3) لا تخلو تصانيف السيرة من الاستنباط الفقهي، وخاصة شروحها، إلا أن بعض الفقهاء المحدثين تخصصوا في هذا الجانب الحيوي من السيرة، فقدموا رؤى تحليلية قيمة كالدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه «فقه السيرة» والشيخ محمد الغزالي في «فقه السيرة» أيضا وغيرهما.

(4) عندما تذكر «المولديات» تقرن دائما بلون «الشمائل» لأنها جميعا تهتم بالجانب الاعجازي، والاخلاقي، في شخصية الرسول ﷺ. وقد تختص الشمائل بجانب واحد مثير في عظمة الرسول، وإذا كان ابن دحية والعزفي السبتي من أبرز المبدعين في هذا اللون أندلسيا، فإن المغاربة قد أثروه بشكل ملحوظ. وقد ذكر الدكتور عباس الجراري أنه وقف على أزيد من أربعين مولدا مغربيا ذكر منها عشرة. منها : مولد المعطي بن صالح الشرقاوي صاحب «الذخيرة»، ومولد «الرحمة للعامة في مولد خير الأمة» لمحمد بن المؤقت المراكشي (ت 1369 هـ). (ينظر : الادب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه ج 1 ص : 149 - 150.

(5) من أبرز ناظمي السيرة النبوية : الفتح بن موسى الجزيري القصري المتوفى عام 663 هـ، في منظومته «الوصول الى الرسول» وتقع في نحو ثمانية آلاف ومائة بيت، واختصت في سيرة ابن هشام؛ ومحمد بن ابراهيم الشهيد المتوفى سنة 793 هـ صاحب «الفتح القريب في سيرة الحبيب» وهي نظم لسيرة ابن سيد الناس. وحمدون بن عبد الرحمان بن الحاج الفاسي المتوفى عام 1232 هـ، نظم قصيدة ميمية في السيرة النبوية، وقعت في أربعة آلاف بيت وشرحها في خمسة أسفار. أما المنظومات المدحية فكثيرة، أشهرها بردة، وهمزية شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري المتوفى عام 696 هـ. ومنها «المقصورة في مدح النبي» في ثلاثمائة بيت لعبد الرحمان بن علي المكودي الفاسي المتوفى عام 807 هـ، ومن أطرفها قصيدة «أزهار الكمامة في شرف العمامة» في ثلاثمائة وعشرين بيتا لأبي العباس المقري التلمساني المتوفى عام 1041 هـ وله أيضا : أرجوزة «فتح المتعال في مدح النعال» ومن أشهر المدائح المعاصرة «بردة» و «همزية» أحمد شوقي المتوفى عام 1932 م وقد عارض بهما قصيدتي البوصيري المعروفتين.

أ – لمحة عن السير الاندلسية :

كانت الاسهامات الاندلسية في الفن السيري غنية سواء على مستوى التراكم المعرفي، أو الخصوصيات المنهجية، رغم أنها نهلت من الفضاء السيري المشرقي، فأصلت الوقائع والأحداث من خلاله واستعارت بعض الادوات الاجرائية للقراءة والتحليل، تأسيسا بنماذج من العلوم الانسانية، رحلت من المشرق ووجدت في التربة الأندلسية بذور الإخصاب، «فاهتزت، وربت، وأنبتت من كل زوج بهيج»[6].

ويقدم الدكتور محمد رضوان الداية مجموعة من العلل التاريخية الموضوعية التي تبرز هذا التلاقح المشرقي الاندلسي نوجزها في الآتي :

– اختراق الكتاب لأقطار العالم الاسلامي عن طريق التجارة البرية والبحرية.

– صيرورة بغداد العاصمة الثقافية الأولى مع مدن، ومراكز أخرى إسلامية.

– مواظبة الاندلسيين على زيارة المشرق العربي لاداء فريضة الحج.

– انتشارالمذهب المالكي، وتجذره في الاندلس، والمغرب، ومن ثم تحفز أعلام العدوتين لتقصي تراثه ولقاء رجاله.

– استقطاب الاندلس عددا من الرموز العالمة في المشرق، لتنشيط الحركة الثقافية الاندلسية، خاصة في عهد الامارات المروانية.

ويستنتج الباحث من ذلك :

– عدم تأثير القطيعة السياسية للأندلس عن المشرق في حقل الثقافة والعلوم.

– إثبات عدد من علماء الاندلس – في برامج وفهارس خاصة – مروياتهم وسماعاتهم للكتب، والنصوص المشرقية، والتنويه بالشيوخ الذين أخذوا عنهم القراءات والتفاسير والأصول... وسلسلوا طرق الاخذ عنهم

– مطابقة هذا الواقع العلمي المتعايش، لواقع التأليف الاندلسي في مجال

---

(6) اقتباس من سورة الحج الآية 5.

السيرة النبوية، ورغم استمرار رواية كتب السير والمغازي والأصحاب، الوافدة من المشرق، فإن للاندلسيين باعاً في هذا المجال.

– اعتبار القرن الخامس الهجري، بداية الانعتاق من التبعية المشرقية، وتأسيس منهج، ورؤيا خصوصيين في التأليف السيري[7]

ب – نماذج سيرية أندلسية :

قبل تقديم نماذج من السير النبوية الاندلسية، يجدر وضع محددات أساسية، لتاريخية هذا الفن وبواعثه العامة، والخاصة، وطبائعه الابداعية.

1 – **على المستوى التأريخي** : يؤخذ بكثير من التحفظ تحديدا الأستاذ رضوان الداية للقرن الخامس ميلاداً لفن السيرة الاندلسية، إذ لا يعقل غياب هذا الفن إبداعيا طوال ثلاثة قرون في موقع مطبوع بالاشعاع الثقافي الاسلامي، وقد ذكر الداودي لعالم الاندلس أبي مروان عبد الملك بن حبيب[8] وهو من أعلام القرن الثالث (ت 228 هـ) ذكر له كتاب «مغازي الرسول» على ان توجيه الميلاد نحو القرن الخامس يمكن أن يعلل بالنشاط السيري فيه إبداعاً، وتوظيفاً. ثم بلوغه شأوا خاصا في القرن السادس، يقول الدكتور حسين مؤنس راصدا ثم معللا : «... وهذا الاتجاه نحو السيرة والمغازي وأخبار الصحابة ظاهرة من الناحية النفسية فإن أولئك العلماء الذين تعلقت آمالهم في عصر اليأس هذا بالقرآن والحديث اتجهت نفوسهم أثناء الحروب المتوالية نحو سيرة الرسول ﷺ ومغازيه، يستلهمون منها القوة والعزاء، وقد بلغ من اندماجهم في المغازي أن خرج الكثيرون منهم للجهاد ولقوا الشهادة»[9].

2 – **على مستوى البواعث** : نسجل المشترك منها وهو الإبانة عن محبة رسول الله، والدعوة الى الاقتداء به في جهاده، وصبره وشمائله، وإذاعة هذا الفن في أوساط الناشئة والكبار للاعتبار والاهتداء، إضافة إلى وازع البحث العلمي الذي يحفز الى ارتياد هذه الآفاق. وطبيعة هذه البواعث موضوعية وأخلاقية بالاساس ، أما البواعث الخاصة فتأخذ طابعا منهجيا فحيث نجد أن عبد البر

(7) تنظر مجلة «التراث العربي» السورية. العدد : 1 السنة 1 نونبر 1979 مقال : السيرة النبوية في التراث الاندلسي للدكتور محمد رضوان الداية : صفحة 69.

(8) طبقات المفسرين للداودي. ج 1 ص 347 وتشمل ثبتا موسعا لمصنفات ابن حبيب.

(9) شيوخ العصر في الاندلس. ص : 105.

في «الدرر في اختصار المغازي والسير» ينشد الاعتماد على مصادر الحديث، ورواية الثقات، والموازنة بين الخبر والحديث، وتحقيق أسماء الاعلام، إضافة الى اعتماد مصادر السيرة التقليدية، نجد ابن حزم (ت 456 هـ) في «جوامع السيرة» يقصد وضع الاصول التي لا يستغني عن تذكرها أو استظهارها كل مشتغل بالسيرة النبوية من طلاب العلم. في حين نُلفِي القاضي عياض (ت 544 هـ) في «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» مبيناً خصائص الرسول التي لم تجتمع من قبل في مخلوق. على ان الكلاعي (ت 634 هـ) في «الاكتفا...» ينشد نبذ الدعة المفرطة وموارد الجهالة ثم الحفز الى مواجهة العدو الصليبي. على ان ابن سيد الناس (ت 734 هـ) في «عيون الاثر» قصد الاختصار وعدم الاستطراد مع الاحاطة - في اجتهاد - بأخبار الرسول، وشمائله، ومغازيه.

3 - **على مستوى طبائع الابداع في هذه الكتابات** : نسجل في الأغلب - الابتعاد عن الطرح المباشر، التقريري للوقائع، وتوظيف خاصية التصوير الفني، من أجل التأثير الروحي، والسيكولوجي في المخاطب وقد نجد تجاوزاً أكبر حين تغشى الاسلوب مسحة إشراقية، تنم عن حالة عشق، أو فناء في الرسول. ويكتشف هذا في كتب الشمائل، والمولديات والرسائل المبعوثة الى مقام الرسول ﷺ، كما نسجل في كتب الشروح السيرية خاصة، نزوعا الى فنون اخرى، أخصها اللغة، والنحو، والقراءات والآداب. وهذه تشكل رموز الثقافة الاسلامية يومئذ ولا غرو، فمؤلفو السير الاندلسية كانوا علامات فكرية بارزة في لحظتهم، فجسدوا الموسوعة العلمية يومئذ، تفقهاً في علوم القرآن والاصول والحديث، وبصرا باللغة والاشعار، ولعل هذا ما طبع كتاباتهم السيرية بنوع من التأصيل والغنى المعرفي حولها الى مصادر تنازع سابقاتها المشرقية الصدارة والمصداقية. وهذه نماذج منها مصنفة حسب اللون واللحظة التاريخية.

4 - **نماذج مجملة** :

- «الدرر في اختصار المغازي والسير» لابي عمر ابن عبد البر القرطبي (368-463 هـ).
- «جوامع السيرة» لابي محمد ابن حزم القرطبي (384-456 هـ)
- «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» لابي الفضل عياض اليحصبي (476-544 هـ).

- «الاكتفا في مغازي المصطفى والثلاثة الخلفا» لأبي الربيع سليمان بن موسى الكلاعي (565-634 هـ).
- «عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير» لابن سيد الناس اليعمري (671-734 هـ).
- «كتاب المغازي» لعبد الرحمان بن عبد الله المعروف بابن حبيش (504-584 هـ).

5 - نماذج تفصيلية شارحة :

- «الروض الانف» لأبي القاسم عبد الرحمان السهيلي (508-581 هـ).
- «شرح السيرة النبوية» لابي ذر مصعب بن مسعود الخشني (533-604 هـ).
- كتاب «تفسير مغازي الواقدي» لابي الوليد المهري.

6 - نماذج في الخصائص والمعجزات :

- «حجة الوداع» لابي محمد ابن حزم القرطبي.
- «الاحكام في معجزات النبي عليه السلام» لأبي الحسن الجياني.
- «الدرر البهية في معجزات خير البرية» لابي بكر بن أبي أفيلح.
- «سلسلة الذهب في نسب سيد العجم والعرب» لابي الخطاب ابن دحية.
- «شرح أسماء النبي ﷺ» أو المستوفى من أسماء المصطفى لابي الخطاب ابن دحية.
- «الآيات البينات في ذكر ما في أعضاء رسول الله ﷺ من المعجزات» لابن دحية.
- «الابتهاج في المعراج» لابي الخطاب ابن دحية.
- «نهاية السول في خصائص الرسول» لابي الخطاب ابن دحية.
- «ملاذ المستعين في بعض خصائص سيد المرسلين» لابي الخطاب ابن دحية.
- «خلاصة الصفا من خصائص المصطفى» لاحمد بن ميمون الاشعري.

7 - مولديات ومدائح وتصليات[10]

- كتاب «التنوير في مولد السراج المنير» لأبي الخطاب ابن دحية.

---

(10) حفلت كتب التراجم الاندلسية كنفح الطيب، والحلة السيراء والصلة، والاحاطة، وغيرها بعدد وافر من المدائح الاندلسية النبوية المفردة إضافة الى المجاميع والمدونات المختصة المخطوطة منها والمطبوعة كمدونات السخاوي، ومحمد الفاسي الفهري، ومرتضى الزبيدي، ويوسف النبهاني...
أما عن فن التصلية فقد أحصى الاستاذ البحاثة محمد المنوني سبعة تآليف أندلسية تنضوي فيه، وهي المثبتة بدءا من كتاب الاعلام للغرناطي التمري : رمز ●●● كما أحصى تسعة عشر مؤلفا لاعلام من تونس والجزائر والسودان الغربي. و36 مؤلفا مغربيا صدرها بأقدم تصلية مغربية وهي الصلاة المشيشية للمولى عبد السلام بن مشيش الحسني العلمي (ت 656 هـ). تنظر مقالته القيمة : مؤلفات مغربية في الصلاة والتسليم على خير البرية دعوة الحق : عدد 1977/4. ص : 20.

- «الدر المنظم في مولد النبي المعظم» لابي العباس أحمد بن محمد العزفي اللخمي (ت 633 هـ) وأكمله ابنه أبو القاسم.
- أرجوزة «نظم الدرر ونثر الزهر» لابي الوليد بن أبي أفيلح (المتقدم).
- «بشرى اللبيب في ذكرى الحبيب» لابن سيد الناس اليعمري (ت 671 هـ).
- «دالية» أبي الحسن علي بن أحمد بن علي بن فتح (ت 583 هـ).
- «ديوان الوسائل المتقبلة» لابي زيد عبد الرحمان بن أبي سعيد ابن يخلفتن الفازازي الاندلسي.
- «تخميس الوسائل المتقبلة» للشيخ الامام أبي بكر ابن المهيب.
- قصيدة في مدح الرسول ﷺ مصوغة على التورية بسور القرآن الكريم لمحمد ابن أحمد بن علي الهواري المعروف بابن جابر الاندلسي.
- كتاب «الاعلام بفضل الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام» لابي علي محمد بن عبد الرحمان الغرناطي النميري (ت 544 هـ).
- «أنوار الآثار المختصة بفضل الصلاة على النبي المختار» لابن الافليشي أحمد بن معد بن عيسى التجيبي (ت 550 هـ).
- «كتاب النزهة» لابن البقري علي بن محمد بن إبراهيم الفازازي الغرناطي (ت 552 هـ).
- كتاب «القربة الى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين» لابن بشكوال خلف بن عبد الملك الانصاري القرطبي (ت 578 هـ).
- «الصلاة والاعتصام في كيفية الصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الانام عليه أفضل الصلاة والسلام» لجبر بن جبر القرطبي (ت 651 هـ).

إضاءة لمنهج الامام السهيلي في الروض الانف

المستوى الوصفي :

1 - حول العنوان :

نسجل اختلافات شكلية في اسم الكتاب، فقد قدمه أبو الخطاب ابن دحية (ت 633 هـ) تلميذ السهيلي قائلا : «وتصانيف كثيرة، فمذهبتها «كتاب الروض الأنف والمشرع الروي في تفسير ما اشتمل عليه حديث رسول الله ﷺ

وروي»[11]، في حين ذكره ابن الخطيب باسم «الروض الانف والمنهل الروي في ذكر من حدث عن رسول الله ﷺ وروى»[12] وقدمه كارل بروكلمان باسم «الروض الانف الباسم»[13]، وحاجي خليفة باسم «الروض الانف في شرح غريب السير»[14] وابن العماد باسم «الروض الانف في شرح سيرة ابن هشام»[15] ويبدو أن هذا الاختلاف ناتج عن أصله المخطوط كما سنرى، وهذا بدوره ناتج عن كثرة الاستنساخ، والتداول. وإذا كنا نرجح تسمية ابن دحية الذي صحح المؤلَّفَ بين يدي أستاذه السهيلي، فإننا نؤكد شهرة الكتاب باسم «الروض الانف» مجردا حتى عند المتقدمين[16].

2 – أصول «الروض» المخطوطة :

نتيجة الموقع العلمي المتميز الذي احتله الكتاب تعددت أصوله المخطوطة، وتوزعت في الخزائن العامة والخاصة. وهذا كشف لأبرزها :

– النسخة الأم[17] وتحمل اسم : «الروض الانف» في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام، مهذب سيرة ابن اسحاق» : عاينها الأستاذ المحقق المرحوم محمد عابد الفاسي بخزانة القرويين بفاس ووثقها قائلا : في جزئين، يوجد بظهر أول ورقة من السفر الاول، تملك الامام ابن مرزوق بخطه المعهود المرونق. فاتحته : حمدا لله مقدم على كل أمر ذي بال، وذكره حري الا يفارق الخلد والبال.

بخط أندلسي متقن، وقع الفراغ من نسخه كما بآخره في ربيع الاول الذي من سنة (586 هـ) فبين تاريخ إتمام نسخه، وبين تاريخ وفاة مؤلفه رحمه الله سنوات خمس. وعقب تاريخ النسخ يوجد هذا البيت بخط الناسخ :

---

(11) المطرب لابن دحية ص : 263.

(12) الاحاطة ج 3 ص : 477.

(13) تاريخ الادب العربي. ترجمة عبد الحليم النجار : ج 3. ص : 13.

(14) كشف الظنون ج 1 عمود 917.

(15) شذرات الذهب ج 7 ص : 206–207.

(16) المطرب ص 232 حيث ذكره مجردا فقال : «وصحح الروض الانف بين يديه» وبرنامج الرعيني ص : 52 – 60 – 142.

(17) اختيار هذا النعت ناتج عن الاعتقاد بكونها الاقدم، رغم أنها ليست نسخة المؤلف.

إلا أن تلاشي الاوراق في الجملة، حال بينه وبين كمال جماله، ومع ذلك فهو ما يزال يقرأ بوضوح، ويصلح للتحقيق والتصحيح... وآخر هذا السفر : اجتماع قريش للتشاور في أمور النبي ﷺ به خرق سوس، وإصلاح قديم. أوراقه 144 - مسطرته : 27 - مقياسه : 20/27.

الثاني : بخط مشرقي واضح عار عن تاريخ النسخ أوله : «أذن الله تعالى لنبيه بالهجرة...» ويغلب على الظن أنه لليزيد بن محمد بن عبد الله، والله أعلم - فيحقق به - يتخلل أوراقه صفر. أوراقه : 176 - مسطرته : 25 - مقياسه : 20/27»[18].

- نسخة ثانية بخزانة القرويين : تحت عنوان : «الروض الانف في شرح سيرة ابن هشام» وصفها الاستاذ محمد عابد الفاسي : «سفر ضخم بخط أندلسي جيد في أصله، تعدَّد البتر في أوراقه، مع تلاش وتمزق، ضاع من أوله نحو الورقتين، وبآخره بتر كذلك... يعتبر هذا السفر رغما عن الخرم الواقع فيه مستندا قيما للتحقيق والتصحيح. أوراقه : 20/26/19/184»[19].

- نسخة بالخزانة العامة بالرباط. مبتورة الآخر، خط مشرقي، متنوع، مستحسن. خال من تاريخ النسخ واسم الناسخ. رقمها : 267.

- نسخة بالخزانة الحسنية : رقمها : 8261.

- نسخة بمكتبة طوب قابي سرايي باستانبول تحت عنوان «الروض الانف في شرح غريب السير» قال موثقها د. فاضل مهدي بيات : «وهو الجزء الاول من شروحه للقصائد (هكذا) الواردة في سيرة ابن هشام) نسخت حوالي سنة (600 هـ 1204 م) 213 ورقة، 24 × 16,5 سم، ع س 25 - ط س 11,5 م رقمها : 2900. 599[20].

---

(18) فهرس مخطوطات القرويين لمحمد عابد الفاسي، ج 2، ص : 225-226. الرقم الترتيبي : 220/ الطبعة الأولى : 1980/1400. البيضاء.

(19) نفس المرجع : الجزء الثاني. ص : 449-500 الرقم الترتيبي 829.

(20) (21) (22) (23) مجلة المورد (تراثية فصلية تصدرها وزارة الاعلام العراقية) المجلد الرابع- العدد الرابع 1395-1975. ص : 274-275 مقالة المخطوطات العربية في مكتبة طوب قابي سراي باستانبول. ترجمة واعداد الدكتور فاضل مهدي بيات.

– نسخة بنفس المكتبة الآنفة، بخط عبد الحميد بن الحسين بن عتيق سنة (619 هـ 1222 م) 180 ورقة– 25 × 18 سم. ع س 25 – ط س 12 سم رقمها 4449. 6000[21].

– نسخة بنفس المكتبة تحت عنوان : «الروض الانف الباسم» يرجح أنها نسخت في القرن 7 هـ/13م 236 ورقة – ع س 29 – ط س 13,5 سم 27,5 × 18 سم رقمها : 5998.602[22].

– نسخة بنفس المكتبة تضم جزءين بخط عامر بن محمد سنة (1053 هـ 1643م)– 266 ورقة. 30,5 × 21 سم– ع س 32. ط س 13,5 سم[23].

– نسخة بالمكتبة الوطنية باستانبول خزانة فيض الله أفندي تحت عنوان روض (هكذا) الانف بتاريخ : 728هـ. 25/380/ 188×127. رقمها : 1457[24].

3 – **طبعاته :**

يبدو أن أول طبعة للروض الانف كانت سنة (1332 هـ/1914 م) بمطبعة الجمالية المصرية، وهي نسخة صحيحة، مقابلة على أصول عدة، وتقع في جزأين ضخمين، يقع أولهما في 290 صفحة، وثانيهما في 374 صفحة، وبهامشها سيرة ابن هشام، وهي الطبعة التي اعتمدها الدكتور محمد ابراهيم البنا مصدرا من مصادر تحقيقه لأمالي السهيلي، ونسجل تنصيصا هاما للناشر المصحح «... جميع الجمل التي بين هاتين [ ] الدائرتين من نسخة ثانية غير الاصل المطبوع منه، فليتنبه»[25] وهذه الجمل هي التي مدح بها السهيلي الموحدين ويعلق الأستاذ رضا عبد الجليل الطيار : «فلعلها حذفت من ذلك الاصل المعتمد للطبع في فترة متأخرة، أو لعل السهيلي أضاف تلك العبارات الى مقدمة كتابه بعد تأليفه إياه في سنة 569 هـ وذلك فيما إذا استرشدنا بما نقله تلميذه ابن دحية في المطرب : ص 233»[26].

---

(24) مجلة المورد – المجلد الثامن – العدد الأول – 1399/1979 (أصدرته وزارة الثقافة والفنون بالعراق – دار الجاحظ) مقالة : المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية باستانبول – خزانة فيض الله أفندي – 2 – بقلم حميد هدو. ص : 310.

(25) الروض الانف /ج –2/1 هامش 1 : المطبعة الجمالية. 1914 وتعرف النسخة بالحفيظية، والراجح أنها اعتمدت مخطوطة صحيحة للسلطان مولاي عبد الحفيظ.

(26) الدراسات اللغوية في الاندلس – ص : 156 – هامش 4. (سلسلة دراسات : 227) منشورات وزارة الثقافة والاعلام العراقية.

وهناك طبعة ثانية تقع في مجلدين اثنين، وأربعة أجزاء، وهي ممزوجة أيضا بسيرة ابن هشام قدم لها، وعلق عليها وضبطها طه عبد الرؤوف[27]. وطبعتها دار الفكر – بيروت : 1972. وهناك طبعة أخرى لنفس النسخة تقع في أربعة مجلدات متفرقة. وهي الذائعة بكثرة في سوق الكتب وهناك طبعة رابعة ذكر ناشرها «أنها طبعة جديدة، مضبوطة، منقحة روجعت على عدد من الطبعات القديمة، وعلى نسخة قدوة الامراء وحجة العلماء مولانا عبد الحفيظ، سلطان المغرب لأقصى سابقا» وقد تكون طبعات أخرى ذات صبغة تجارية. تستغل صيت المؤلف، وشهرته في الحقل السيري.

أما الطبعة التي تثير اهتمام الباحث، فتقع في سبعة مجلدات[28] حققها المرحوم الاستاذ عبد الرحمان الوكيل، وقد مزجها – كعادة سابقيه – بنص ابن هشام، ومن مميزاتها الايجابية : 1) تحرير المتن مما علق به من أخطاء طال عليها الامد، لم يجشم (المصححون) و (الضابطون) أنفسهم تعب تعقبها، وتقويمها. 2) شكل وضبط الاشعار المكثفة في النص، والذي تتميز أكثرها بالايغال اللغوي الجاهلي. 3) تحقيق بعض النصوص المشكلة في أصولها الموظفة من قبل السهيلي. 4) إخراجها الشكلي الفني الذي لم تحظ بمثله قبلا. ومن سلبياتها : 1) عدم اعتماد الوكيل أي نص مخطوط – مع وجود نماذج في الشرق – ناهيك بالمخطوطة «الام» التي تحتضنها خزانة القرويين بفاس تحت رقم : 210 والراجح أن الوكيل اعتمد في أحسن الاحوال النسخة الحفيظية المطبوعة بالجمالية بمصر سنة 1914. وإن كانت بصمات نسخة طه عبد الرؤوف، بارزة لتماثل العناوين العامة، والتفصيلية. 2) عدم الالماع – في الاغلب – إلى أعلام النص وعدم الاحالة على مظان تراجمهم. 3) تكديس الهوامش بطائفة من المعلومات المفيدة التي تسقط أحيانا في شرك العموميات والذاتيات. 4) عدم تذييل النسخة بالفهارس العلمية التي تساعد في عملية البحث، والقراءة العلمية ويمكن تدارك هذه السلبية، ان تطوع لها أحد الباحثين[29].

(27) أظن أن الاستاذ طه عبد الرؤوف غلا، وبالغ، حين أوهم نفسه، والقراء، بأنه قدم، وعلق، وضبط. والواقع أنه قصر في هذه الامانات الثلاث.

(28) طبعت ونشرت بين سنتي 1967 و1970 – دار النصر للطباعة – القاهرة.

(29) يقول الاستاذ عبد العزيز الرفاعي عن مجهود محققها : «... وقد خدم جزاه الله بهوامشه وتحقيقاته، ولكن هذا الكتاب الجميل يحتاج في نظري إلى مزيد من العناية، كما يحتاج إلى الفهارس الفنية التي تقرب مادته الغزيرة إلى

4 - مختصرات وحواشي على الروض الانف

استأثر «الروض الانف» باهتمام علماء السيرة وفقهائها، فوضعوا له مختصرات وحواشي، كما تعقبوا اشاراته، واستنتاجاته بالتقييم والتحليل، مما أفرز تراكما معرفيا يضاعف بكثير حجم ووزن الكتاب. وإنه ليصعب تقصي المصادر التي اعتمدت الروض، واستشهدت بآرائه. ذلك أن أي كتاب سيري بعده لا يخلو من إلماعات، وإحالات عليه.

وسنكتفي برصد مختصراته وحواشيه التي وقفنا عليها.

- بلبل الروض للحافظ شمس الدين الذهبي المتوفى سنة 748 هـ[30].
- الزهر الباسم في سيرة أبي قاسم وهي حاشية على الروض، لمغلطاي ابن قليح المتوفى سنة 752 هـ وتوجد منها نسخة بليدن تحت رمز أول 864[31].
- اقتطاف الاكف من الروض الانف لأحمد بن علوان التونسي الشهير بالمصري المتوفى سنة 787 هـ[32].
- نور الروض مختصر لعز الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن جماعة المتوفى سنة 819 هـ[33].
- زهر الروض : مختصر لشمس الدين محمد بن أحمد الكفيري الدمشقي المتوفى سنة 831 هـ[34].

الباحثين في سيرة الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام» - تنظر مقالة : «على حواشي الروض» المجلة العربية «سعودية» عدد : 116 ماي 1987 - ص : 20-21.

ويقول الاستاذ عبد الجليل الطيار عنها : «وهي طبعة خالية من الفهارس العلمية، وقد تضخمت بفوائد ومراجعات عديدة في الهوامش، معظمها مجرد تكديس للمعلومات» تنظر : الدراسات اللغوية في الاندلس ص : 155- الاحالة : 8. وقد أشار الاستاذ محمد ابراهيم البنا في «نتائج الفكر» ص : 5 المقدمة إلى عزمه على تحقيق الروض الانف، واعتبر تحقيقه لجملة من أعمال السهيلي مجرد مقدمة لهذا الهدف. فهل شرع ؟ وعلى أي فإني أستغرب لعدم اعتماده على طبعة الوكيل في تحقيقاته لأعمال السهيلي.

(30) الوافي بالوفيات للصفدي - بعناية هلموت ريتر، طبعة طهران ج 1- ص 7.

(31) تاريخ الادب العربي لبروكلمان ج 3/ص : 421. وقد وقف عليها أستاذنا الدكتور التهامي الراجي بليدن وله نسخة مصورة لها.

(32) الاعلام لعباس بن ابراهيم : ج 8 - ص 81.

(33) كشف الظنون : ج 1- عمود 917. والرسالة المستطرفة للكتاني ص 81. الطبعة الثانية والإعلام لعباس بن ابراهيم. ج 8. ص :61.

(34) شذرات الذهب : ج 7. ص 196. والاعلام لعباس ج 8 ص 81.

– مختصر للقاضي تقي الدين يحيى بن محمد بن يوسف الكرماني البغدادي المتوفى سنة 837 هـ[35].
– حاشية لقاضي القضاة يحيى المناوي المتوفى سنة 871 هـ[36].
– تجريد لحاشية الروض المذكورة لسبط المناوي زين العابدين ابن عبد الرؤوف المتوفى سنة 1022 هـ[37].
– مختصر الروض لمحمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني المتوفى سنة 895 هـ قال عنه الحضيكي «لم يتم»[38].

ب – تطبيقات على منهج السهيلي في «الروض الانف»

1 – السهيلي يحدد منهجه :

حدد السهيلي منهجه في المقدمة البليغة المسجوعة للروض الانف فقال :

«وبعد : فإني قد انتحيت في هذا الاملاء بعد استخارة ذي الطول والاستعانة بمن له القدرة والحول الى ايضاح ما وقع في سيرة رسول الله ﷺ التي سبق الى تأليفها أبو بكر محمد ابن اسحاق المطلبي[39]، ولخصها عبد الملك بن هشام المعافري المصري النسابة النحوي[40] بما بلغني علمه، ويسر لي فهمه، من لفظ غريب، أو اعراب غامض، أو كلام مستغلق، أو نسب عويص، أو موضع فقه ينبغي التنبيه عليه، أو خبر ناقص يوجد السبيل الى تتمته».

وبنبرة أخلاقية متواضعة يضيف : «مع الاعتراف بكلول الحد، عن مبلغ

---

(35) كشف الظنون : ج 1– ص 196. والاعلام لعباس ج 8 ص : 81.
(36) نفس المصدرين وجزئيهما وصفحتيهما.
(37) مناقب الحضيكي : ج 1– ص : 231. ط/1– 1355 هـ. الدارالبيضاء.
(38) شذرات الذهب : ج 1/206–207.
(39) أبو بكر محمد بن اسحاق بن يسار المطلبي ولاء. علم نحوي وسيري، بارز، وثقه البخاري ومسلم، وتحفظ مالك، اتهم بالقدرية له. كتاب المغازي. ينظر : تذكرة الحفاظ : الجزء 1. ص : 171–172، الروض الانف : 1/ المقدمة.
(40) عبد الملك بن هشام الحميري المعافري المصري، البصري أصلا، كان عالما بالانساب، واللغة وأخبار العرب، اشتهر من كتبه : «السيرة النبوية»، و«القصائد الحميرية في أخبار اليمن وملوكها في الجاهلية»، و«التيجان في ملوك حمير» [illegible]

ذلك الحد[41] ولكن لا ينبغي أن يدع الجحش من بذه الاعيار[42]، ومن سافرت في العلم همته، فلا يلق عصا التسيار) ومع ذلك يتهيب هذا المشروع، لانه يشكل عنده سابقة، محفوفة بكثير من المزالق :

(... حين شرعت في املاء هذا الكتاب، خيل الي أن المرام عسير، فجعلت أخطو خطوة الحسير وأنهض نهض البرق الكسير، وقلت، كيف أرد مشرعا لم يسبقني إليه فارط[43] وأسلك سبيلا لم توطأ قبلي بخف، ولا حافر...).

ومع ذلك غامر، خاصة وقد سنّح له خاطر : (أن هذا الكتاب سيرد الحضرة العلية، المقدسة الامامية، وأن الامامة ستلحظه بعين القبول وأنه سيكتتب للخزانة المباركة عمره الله بحفظه وكلاءته، وأمد أمير المؤمنين بتأييده ورعايته)[44].

وهكذا تتداعى المخاوف، وتتوارى المعوقات «فتبجست لي بمن الله تعالى من المعاني الغريبة عيونها، وانثالت علي من الفوائد اللطيفة أبكارها وعونها، وطفقت عقائل الكلم يزدلفن الي بآيتهن أبدا، فأعرضت عن بعضها إيثارا للإيجاز، ودفعت في صدور أكثرها خشية الاطالة والاملال»[45].

وتتحول المادة السيرية الى حقل غني بالمعارف التاريخية، والادبية، والفقهية،... يحكمها الايجاز العلمي، ويطبعها الاجتهاد الطريف، وبتعبير السهيلي : «... تحصل لي في هذا الكتاب من فوائد العلوم والآداب[46] وأسماء الرجال والانساب، ومن الفقه الباطن اللباب، وتعليل النحو وصنعة الاعراب، ما هو مستخرج من نيف على مائة وعشرين ديوانا[47] سوى ما أنتجه صدري،

---

(41) الحد الأول يعني : التحاد، والمحادة × وهي هنا علمية بحتة، والحد الثاني : المنتهى، فيكون المعنى : الاعتراف بقصور نزعة المنافسة عن مطاولة ابن هشام في شرح سيرته، وهو توظيف طريف للجناس الكامل. (يستأنس باللسان : 140/3).

(42) بذه : سبقه، وغلبه، وكل غالب باذ (اللسان : 477/3) : العير : الحمار كان أهليا أو وحشيا. وقد غلب على الوحشي، والانثى : عيرة، والجمع أعيار، وعيار وعيور، وعيورة، وعيارات (اللسان : 620/4 : مادة عير).

(43) فارط المتقدم السابق : من فرط يفرط فروطا (اللسان : 366/7 : مادة فرط).

(44) مقدمة الروض الانف، ويلاحظ أن هذه الفقرة غائبة في مقدمة المخطوطة العتيقة بخزانة القرويين بفاس، تنظر تحت رقم 210.

(45) الروض الانف، ج 1. ص 35.

(46) نظرا لطرافة وأصالة موهبة السهيلي الادبية، فقد خصصت لها فصلا مستقلا تحت عنوان : (السهيلي أديبا).

(47) قمت بعملية احصائية لها في مبحث (مصادر الروض الانف). وهي مصادر ذات أهمية خاصة تنظر : ص 217 - 229.

ونفحه فكري، ونتجه نظري، ولقنته عن مشيختي، من نكت علمية لم أسبق اليها، ولم أزحم عليها»[48].

2- ضوابط في كشف المنهج :

سنحاول على أهم المعالم المنهجية لهذا المصنف القيم توسلا بالنصوص التطبيقية، واستشرافا للمقاصد الفكرية، والتجليات الوجدانية، وإفضاء الى بعض التقييمات النقدية.

وقد نص هذا المنهج على ثلاثة شروط تحيل على جانبين أساسيين في فكر السهيلي وهي : 1 - التعليل الاعرابي[49]. 2 - الاستنباط الفقهي[50]. لذا رأينا ضرورة إضاءتهما من خلال «الروض الانف وغيره من نتاجات المؤلف، أما المعالم المنهجية الأخرى، فبحكم تماسها مع نصوص «الروض» فستضاء من خلاله فقط.

خاصية الاهتمام بالغريب اللغوي

أجمعت كتب الفهارس والطبقات التي ترجمت للسهيلي أو أضاءت فكره، على وصفه باللغوي والمتيم بالغريب، يصفه تلميذه ابن دحية : «... فترشف من ماء العربية أتى مزنه[51] وتوطأ من أكنافها كل سهله وحزنه»[52] ويصفه ابن الأبار بأنه «يغلب عليه علم العربية والغريب»[53] وينعته ابن العماد بأنه «برع في العربية، واللغات، والاخبار، والاثر»[54].

ويحيل المقري على مشيخة السهيلي اللغوي : «لازم القاضي أبا بكر ابن العربي، وابن الطراوة وعنه أخذ لسان العرب»[55] وحدد حاجي خليفة أهمية «الروض الانف» من خلال وصفه بـ : «الروض الانف في غريب السير»[56] وتتضح هذه اللازمة في اسم إحدى النسخ المخطوطة للكتاب وهو «الروض الانف في شرح غريب السير»[57].

---

(48) الروض الانف، ج 1 ص : 35.

(49) ينظر فصل (أضواء على النظرية النحوية عند السهيلي). ص/259.

(50) ينظر فصل (السهيلي فقيها). ص : 230.

(51) الأتى : النهر يسوقه الرجل إلى أرضه (اللسان : 15/14)، المزن : السحاب عامة، وقيل : السحاب ذو الماء - واحدته مزنة (اللسان : 406/13)، فيكون المعنى : ضلاعته في اللغة، وتمكنه منها، وإدراكه لاسرارها.

(52) المطرب : ص 232.

(53) التكملة : الترجمة 1316.

(54) شذرات الذهب : الجزء 4 ص 272.

(55) نفح الطيب : الجزء 4 ص : 369.

(56) كشف الظنون. الجزء الأول، ص : 917.

(57) رقم المخطوط : 900 5999 - مكتبة طوب قابي سراي باستانبول (المورد-المجلد : 4 العدد 4-1975).

على أن ميله إلى الغريب لم يكن محصورا في فن السيرة، بل كان يتجاوزها الى فنون أخرى قرآنية وأدبية صرفة، سواء في مجال التصنيف أو التدريس، يقول أبو الحسن الرعيني موضحا مرويات شيخه أبي الحسن سهل بن الحاج ابي عبد الله محمد بن سهل بن مالك الازدي عن أستاذه السهيلي «وجمع عليه السبع في سورة البقرة خاصة، وقرأ عليه الاشعار الستة والحماسة، وأكثر كتاب الايضاح»[58].

ونسجل أن الدرس اللغوي يومئذ، كان يحتفل بظاهرة الغرابة، كنمط من أنماط التأصيل اللغوي وإشعارا بالتحام المنطقة بجذورها العربية، وإضفاء لنوع من المصداقية التاريخية على الحس الجمالي الاندلسي الذي أبدع رقيق الاشعار، ونقح المعجم الفني من الإغراب على أننا حين نؤصل ظاهرة «الغريب» في الاندلس، نكتشفها متجذرة في القرن الثالث الهجري، مشدودة في الاغلب - كأصولها المشرقية - الى ما اصطلح على وسمه بفن الغريبيين. أي غريب القرآن والحديث، ونسجل أحيانا استقلالية هذا الفن في المنظور الاندلسي، يقول ابن الفرضي في ترجمة عبد الرحمن بن موسى الهواري (ت 228 هـ)، (ولقي، وأخذ اللغة، والغريب، والشعر، والرواية عن الاصمعي، وأبي زيد الانصاري، وغيرهما من أعلام الرواة)[59] ومن التطبيقات الاندلسية في هذا الفن[60].

* «غريب الحديث» لابي مروان عبد الملك بن حبيب السلمي (ت 239 هـ).
* «غريب الحديث» لابي عبد الله محمد بن عبد السلام الخشني (ت 286 هـ).
* «شرح غريب الحديث ومعانيه» وهو المشهور بكتاب «الدلائل» لابي محمد قاسم بن ثابت السرقسطي (ت 302 هـ).
* «اختصار في غريب القرآن من تفسير الطبري» لابي يحيى محمد بن صمادح (ت 419 هـ).

---

(58) برنامج شيوخ الرعيني ص : 60.
(59) تاريخ ابن الفرضي : 300/1.
(60) حفلت كتب البرامج، والطبقات الاندلسية، كفهرست ابن خير. وبرنامج الرعيني، وتكملة ابن الابار، وصلة ابن بشكوال وصلة الصلة بن الزبير أقول : حفلت بالاشارة إلى هذه التصانيف، اضافة - طبعا - الى الدراسات التي عنيت بها تحقيقا أو تحليلا وتقييما. ونحيل منها على الدراسات اللغوية في الاندلس للأستاذ رضا عبد الجليل الطيار، ورسالة الدكتور عبد العلي الودغيري : ابو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية والادبية. ودراسته : المعجم العربي في الاندلس.

* «غريب القرآن» لابي محمد مكي بن أبي طالب (ت 437 هـ).
* «غريب القرآن» لابي محمد عبد الله بن خلف بن بقي القيسي (ت 540 هـ).
* «الواعي في اللغة» لابي محمد عبد الحق بن عبد الرحمان الاشبيلي المعروف بابن الخراط (ت 581 هـ).
* «تحفة الاريب بما في القرآن من الغريب» لاثير الدين أبي حيان النحوي (ت 745 هـ).

وطبيعي أن نجد روافد معجمية أندلسية، تضفي المصداقية اللغوية التاريخية علي تلك النماذج ومن أبرزها :

* الكتاب البارع في اللغة لابي علي المقالي البغدادي (ت 356 هـ) وكان - حسب ابن خير - يقع في مائة وأربعة وستين جزءا، تنتظم في أربعة آلاف وأربعمائة وست وأربعين ورقة.
* - مختصر «العين» لابي بكر الزبيدي (ت 379 هـ).

كتابا المحكم والمخصص لابي الحسن بن سيدة المرسي (ت 458 هـ).
* - الموعب لابي غالب تمام بن غالب المعروف بابن التياني (ت 436)
* - السماء والعالم لابي عبد الله محمد بن أبان بن سيد اللخمي (ت 354 هـ)
* - المسلسل في غريب لغة العرب لابي ظاهر محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي السرقسطي (ت 538).

وهكذا نلاحظ تحديث أبرز أساتذة السهيلي بطائفة من كتب الغريب. وتدريسها في حلقاتهم، فقد حدث أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح (ت 537 هـ) بكتاب «نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن» لابي بكر محمد بن عزيز السجستاني[61]، كما حدث أبو عبد الله جعفر بن محمد بن مكي (ت 535 هـ) بكتاب «غريب القرآن» لجده المقرىء أبي محمد مكي بن أبي طالب[62]. كما حدث أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر الاشبيلي (ت 543 هـ) بكتاب «غريب القرآن» لابي محمد يحيى بن المبارك بن المضيرة العدوي[63]، كما

---

(61) فهرست ابن خير : ص : 61.
(62) نفس المصدر : ص : 67.
(63) نفس المصدر : ص : 67.

حدث القاضي أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543 هـ) بكتاب الغريبين : غريب القرآن، وغريب الحديث لابي عبيد أحمد بن محمد بن أبي عبيد الهروي[64].

وقد وظف الامام السهيلي في «الروض الانف» نماذج من كتب اللغة، والغريب، تشكل مزيجا خاصا بين التراث اللغوي المشرقي، والاندلسي ونذكر منها :[65]

* – كتاب الغريبين : غريب القرآن، وغريب الحديث لابي عبيد أحمد بن محمد بن أبي عبيد الهروي.
* – شرح غريب الحديث لابي عبيدة معمر بن المثنى.
* – كتاب الغوامض، والمبهمات للحافظ عبد الغني بن سعيد.
* – شرح غريب الحديث لابي عبيد القاسم بن سلام.
* – غريب الحديث لابي سليمان محمد بن محمد الخطابي.
* – غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري.
* – كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي.
* – كتاب العين لابي عبد الله محمد بن سنجر.
* – الجمهرة في اللغة لابي بكر محمد بن الحسين بن دريد.
* – المحكم، والمحيط الاعظم – مرتب على حروف المعجم – لابن سيدة المرسي الغرناطي.

وهذه بعض التوظيفات التي أنجزها السهيلي في حقل الاهتمام بالغريب

1 – مسألة التأصيل :

اعتبر الإمام التأصيل اللغوي شرطا أساسيا لمعرفة الدلالة الاصلية للكلمة، وذلك بالاحتكام إلى التراث الجاهلي السليم باعتباره إشهادا توثيقيا على الطبيعة البنائية، والدلالية للكلمة، ومن ثم حفل «الروض الانف» بالأشعار. والنصوص الجاهلية الموظفة لتجلية دلالات النص السيري، على أنه المؤلف قد يحتج بشاعر مولد شريطة إجماع فقهاء العربية عليه، والإشهاد له بشاعر جاهلي يقول : (بأيدي الملائك) – وهو جمع ملك على غير لفظه – ولو جمعوه على لفظه

---

(64) نفس المصدر : ص : 67.

(65) ينظر مبحث : مصادر : الروض الانف. ص : 217.

لقالوا : أملاك، ولكن الميم من ملك زائدة فيما زعموا، وأصله مألك من الألوك وهي الرسالة قال لبيد :

وغلام أرسلته أمه بألوك فبذلنا ما سأل

وقال الطائيُ :

من مبلغ الفتيان عني مألكا أني متى يتلموا أتهدم

ويبرر استشهاده بأبي تمام : «... والطائيُ – وإن كان متولدا – فإنما يحتج به لتلقي أهل العربية له بالقبول، وإجماعهم على أنه لم يلحن[66].

2 – الاضاءة الموجزة للفظ الغريب ثم استشهاد بنص آخر :

قال ضرار بن الخطاب بن مرداس أخو بني محارب بن فهر في يوم الخندق :

ترى الابدان فيها مسبغات على الابطال واليلب الحصينا[67]

يشرح السهيلي لفظ : «اليلب» :

* – اليلب : الترسة، وقيل : الدرق، وقيل : بيضات، ودروع كانت تتخذ من جلود الابل، ويشهد لهذا قول حبيب : (يقصد أبا تمام)

هذه الاسنة والماذي قد كثرا فلا الصياصي لها قدر ولا اليلب

أي حاجة – بعد وجود الدروع الماذية – الى اليلب، وبعد الأسنَّة الى الصياصي وهي القرون، وكانت أسنتهم منها في الجاهلية[68].

3 – شرح اللفظ مع الاستشهاد له بقراءة قرآنية :

قال ابن اسحاق : «ثم إن أبا طالب خرج في ركب تاجر إلى الشام فلما تهيأ للرحيل، وأجمع المسير، صب به الرسول ﷺ فيما يزعمون، فرق له»[69].

– يشرح السهيلي فعل «صَبَّ» :-«فصب رسول الله ﷺ بعمه، الصبابة :

---

(66) الروض الانف : ج 5- ص : 410-411.

(67) سيرة ابن هشام بهامش الروض الانف : ج 6 – ص : 342.

(68) الروض الانف : ج 6 – ص : 366 -367.

(69) سيرة ابن هشام – بهامش الروض الانف – ج 2 ص : 216.

رقة الشوق، يقال : صببت – بكسر الباء – أصب، ويذكر عن بعض السلف أنه قرأ : «أصب اليهن وأكن من الجاهلين»[70].

4 – سياق رواية أخرى للفظ الغريب، وشرحه، والاستشهاد الشعري له :

يقول متماً شرح فعل «صَب» : «... وفي غير رواية أبي بحر[71] : ضبث به رسول الله ﷺ أي لزمه، قال الشاعر :

كأن فؤادي في يد ضبثت به   محاذرة أن يقضب الحبل قاضبه[72]

5 – شرحه اللفظ الغريب، وتقوية دلالته، بلفظ آخر مجانس له دلالة لا لفظا

قال ابن هشام : «ونادى أبو بكر الصديق ابنه عبد الرحمان – وهو يومئذ مع المشركين – فقال : أين مالي يا خبيث ؟ فقال عبد الرحمان :

لم يبق غير شكة ويعبوب   وصارم يقتل ضلال الشيب

فيما ذكر لي عن عبد العزيز بن محمد الدراوردي[73].

يشرح السهيلي لفظي : الشكة، واليعبوب :

الشكة : السلاح، واليعبوب من الخيل : الشديد الجري، ويقال : الطوين والأول أصح لانه مأخوذ من عباب الماء، وهو شدة جريه، ويقال للجدول الكثير الماء، يعبوب وقد كان للنبي ﷺ فرس اسمه السكب – وهو من سكبت الماء – فهذا يقوي معنى اليعبوب[74].

---

(70) سورة يوسف الآية : 33 وينظر الروض الانف، الجزء الثاني ص : 220.

(71) سفيان بن العاصي بن أحمد بن العاصي الاوسي، الاسدي، يكنى أبا بحر روي عن ابن عبد البر، والباجي، والعذري، وغيرهم، وصف بالضبط، وجودة التقييد، أشاد السهيلي بحاشيته على السيرة واعتمدها، (الذيل والتكملة : 225/1 – وفيات ابن قنفد (ت 520 هـ).

(72) الروض الانف : ج 2/ ص : 221.

(73) سيرة ابن هشام – بهامش الروض : ج 5 ص : 146.

(74) الروض الانف : الجزء الخامس ص : 181.

6 – شرح اللفظ اعتبارا لضبطه الشكلي، ثم استنادا إلى تصحيح ابن العربي لنطقه، ثم اعتمادا على البكري، ثم اجتهاد السهيلي :

يقول ابن رواحة :[75]

أقامت ليلتين على معان   فأعقب بعد فترتها جموح

يدلل السهيلي على موقع الغرابة في البيت، فيقول :
وفيه، أقامت ليلتين على معان

قال الشيخ أبو بحر – : «معان بضم الميم، وجدته في الأصلين». وأصلح علينا القاضي – رحمه الله – حين السماع : مَعَان بفتح الميم، وهو اسم موضع – وذكره البكري بضم الميم، وقال : وهو اسم جبل، والمعان أيضا : حيث تحبس الخيل والركاب، ويجتمع الناس، ويجوز أن يكون من أمعنت النظر، أو من الماء المعين، فيكون وزنه فعالا، ويجوز أن يكون من العون فيكون وزنه مفعلا، وقد جنس المعري بهذه الكلمة فقال :

معان من أحبتنا معان   تجيب الصاهلات بها القيان[76]

7 – تجليته للتوظيف الدقيق للفظ، نقضاً للتوظيف المتداول. وهذا ما يمكن وسمه بالغريب المعنوي وهو من طرف السهيلي للغوية :

يقول ضابطا الفرق الدقيق، الطريف، بين الجيد والعنق : قوله تعالى : ﴿فِي جِيدِهَا﴾[77] ولم يقل في عنقها، والمعروف ان يذكر العنق إذا ذكر الغل، أو الصفع، كما قال تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالاً﴾[78]، ويذكر الجيد إذا ذكر الحلي أو الحسن فإنما حسن هنا ذكر الجيد في حكم البلاغة لانها امرأة، والنساء تحلي أجيادهن، وأم جميل[79] لا حلي لها في الآخرة إلا الحبل

(75) عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن امرىء القيس الانصاري الخزرجي، كان أحد النقباء الاثنى عشر ليلة العقبة شهد بدرا وما بعدها واستشهد بمؤتة، من شعراء وكتاب الرسول ﷺ أدرجه ابن سلام في شعراء القرى العربية، وقال بحقه : «ليس في طبقته التي ذكرنا أسود منه» ينظر : طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر – السفر الأول من ص : 139 إلى 231. طبعة المدني – القاهرة – وينظر الاصابة : الترجمة : 4676، ص : 306 والاعلام للزركلي : المجلد 4. ص : 86.

(76) الروض الانف : ج 3 – ص : 308–309.

(77) سورة المسد الآية : 5.

(78) سورة يس الآية : 8.

(79) أم جميل بنت حرب بن أمية عمة معاوية، وزوج أبي لهب، وأخت أبي سفيان، اسمها العوراء. (ينظر التعريف والاعلام، ص 146، ومفحمات الاقران، . : ج 4. ص : 626–627.

المجعول في عنقها، فلما أقيم لها ذلك، مقام الحلي، ذكر الجيد معه فتأمله فإنه معنى لطيف. ألا ترى الى قول الاعشى :[80]

يوم تبدي لنا قتيلة عن جيد

ولم يقل عن عنق، وقول آخر : عبد الله بن عباس الرومي :

وأحسن من عقد المليحة جيدها ۝ وأحسن من سربالها المتجرد[81]

ومن طريف ذلك أيضا تفريقه بين «الجميل» و «الحسن» و «المليح» : وصفت عائشة جويرية بقولها : «كانت امرأة حلوة ملاحة» قال السهيلي : «الملاح : أبلغ من المليح في كلام العرب... وأما معنى الملاحة فذهب قوم الى أنها من الملحة، وهي البياض، تقول العرب : عنب ملاحي، والصحيح في معنى المليح : أنه مستعار من قولهم، طعام مليح إذا كان فيه من الملح بقدر ما يصلحه، ولذلك إذا بالغوا في المدح قالوا : مليح قزيح، فمليح : من ملحت القدر، وقزيح : من قزحتها إذا طيبت نكهتها بالافاويه وهي الاقزاح ويدلك على بعد هذا المعنى من البياض قولهم في الاسود : مليح، وفي العينين إذا اشتد سوادهما وحسنهما كما جاء في تفسير قوله سبحانه : ﴿وألقيت عليك محبة مني﴾[82] : أنها ملاحة في العينين، وقال الاصمعي : الحسن في العينين، والجمال في الانف، والملاحة في الفم، وقالت امرأة خالد بن صفوان لبعلها : إنك لجميل يا أبا صفوان، فقال : وكيف وليس عندي رداء الجمال ولا برنسه ولا عموده ؟ ثم قال : عموده الطول وأنا ربعة، وبرنسه سواد الشعر، وأنا أشمط، ورداءه البياض وأنا ادم، ولكن قولي: إنك مليح ظريف، فعلمها أن الملاحة تكون من صفة الآدم، فهي إذن ليست من معنى البياض في شيء»[83].

---

(80) أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل الوائلي المعروف بالاعشى الاكبر من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، وسمي صناجة العرب لتغنيه بشعره، وقد عمي في آخر عمره، جمع بعض شعره في ديوان سمي : الصبح المنير في شعر أبي بصير. ينظر عنه، الشعر والشعراء، 263/1 – الترجمة 21 – تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر – ط/3 – 1977، والأغاني المجلد 9 ص : 3228، وطبقات فحول الشعراء السفر 1 – ص : 65 قراءة وشرح محمود محمد شاكر. طبعة القاهرة.

(81) الروض الانف، ج : 3. ص : 308–309.

(82) سورة طه الآية : 39.

(83) الروض الانف، ج : 6. ص : 430. ويتصل بهذا وقوفه الدقيق على أسماء متعددة للنخلة حسب مراحل عمرها (الروض الانف، ج : 3. ص : 84).

وعلى المستوى التطبيقي اهتم السهيلي اللغوي بأصل المفردات وتطور دلالاتها[84] فضلا عن تنبيهه الى الاضداد[85] والمشترك،[86] والمترادف[87] والنحت[88] والقلب[89].

وعموما فإن إمامنا أصّل المعاني اللغوية من خلال مضامنها الاصلية شعرا ونثرا ومأثورات، غير أنه خص اللغة القرآنية بميزات متفردة لا تخرجها عن أصولها العربية، ولكنها تحيل عى خصوصياتها البيانية الاعجازية[90] وبذلك يتجاوز بلغة القرآن مستوى الاستدلال والاستشهاد الى مستوى التخصيص والفرادة. ورديف ذلك اشتهاره بالاستشهاد الحديثي في القواعد والعلل النحوية ووقوفه على بعض خصائصه البلاغية والجمالية. وقد أفصح فعلا عن معاني كثيرة من الالفاظ الغريبة رجوعا الى الحديث النبوي الشريف اعتبارا لفصاحة الرسول وتخصيصه بجوامع الكلم[91].

وقد اعتبر السهيلي اللحن اللغوي وصمة مزرية، لنتأمل تعريفه هذا اللاذع بالجاحظ، وهو إمام لغوي شهير :

قال الجاحظ في قول مالك بن أسماء :

منطق صائب وتلحن أحيا   نا وخير الحديث ما كان لحنا

أراد أن اللحن الذي هو الخطأ قد يستملح ويستطاب من الجارية الحديثة السن، وخطّىء الجاحظ في هذا التأويل، وأخبر بما قاله الحجاج ابن يوسف لامرأته هند بنت أسماء بن خارجة حين لحنت فأنكر عليها اللحن، فاحتجت بقول أخيها مالك بن أسماء :

---

(84) الروض الانف، ج : 5. ص : 406. (حول أصل لفظ «الشماطيط».

(85) الروض الانف، ج : 1. ص : 421. (السبل : للحلال والحرام، وفي 441/6 : بيضة البلد : للمدح والذم.

(86) الروض الانف، ج : 1. ص : 309 (حول معاني النعامة).

(87) الروض الانف، ج : 1. ص : 292. (من أسماء الشمس) وج : 4. ص : 129 (أسماء الطويل من الرجال وج : 5. ص : 364. (مجموعة أفعال بمعنى «مات»).

(88) الروض الانف، ج : 3. ص : 376. (لفظ : ابذعروا : تفرقوا من ذعر وهي كلمة منحوتة من أصلين : من البذر والذعر.

(89) الروض الانف، ج : 2. ص : 129 (لفظ : ملكوم، وأن أصله : مكول).

(90) أنظر على سبيل المثال تفريقه بين «لعل» و«عسى» و«ليت» في الاستعمال اللغوي القرآني : (الروض الانف 6. ص : 328).

(91) ينظر الروض الانف، ج : 3. ص : 87. حيث وظف فقرة من حديث أم زرع للاستشهاد اللغوي.

وخير الحديث ما كان لحنا

فقال لها الحجاج : لم يرد أخوك هذا، وإنما أراد اللحن الذي هو التورية والالغاز، فسكتت، فلما حدث الجاحظ بهذا الحديث قال : «لو كان بلغني هذا قبل أن أؤلف (كتاب البيان) ما قلت، فقيل له : أفلا تغيره ؟ فقال : كيف وقد سارت به البغال الشهب، وأنجد في البلاد وأغار ؟»[92]

ونستنتج من هذا أن السهيلي لم يكن مجرد رمز من رموز الموسوعية اللغوية في زمانه، بل بوأ نفسه مقعد اللغوي الناقد الذي لا يزن رجال اللغة بما اشتهر عنهم وذاع، ولكن يزنهم بمعايير دقيقة ولعله كان كذلك في أعين بعض معاصريه حكما مرموقا.[93]

وهكذا اعترف لابي عبيدة بأنه «علامة بكلام العرب»[94] ولابن فارس بأنه «عمدة في اللغة» ولابن اسحاق بالفصاحة[95] رغم شهرته كسيري ومؤرخ، كما احتج بلغة أبي تمام الشعرية رغم كونه مولدا لانه «لم يلحن قط»[96]... وفي المقابل عرض بلغويين كبار كابن جني الذي «لم يصب المفصل في مسألة لغوية»[97] وسيبويه[98] وغيرهما من الاعلام. الا أنه كان أكثر تعريضا بابن سيدة الغرناطي صاحب «المحكم» الذي وصف احدى «هفواته اللغوية» بأنها «هفوة لاتقال، وعثرة لا لعالها» وزاد : «وكم له من هذا إذا تكلم في النسب وغيره»[99]

وعموما فإن الحس اللغوي عند الامام السهيلي كان نابضا بالحياة تدل على ذلك كثرة تنقيره في مضان اللغة، حتى إذا أعياه ذلك رجح الأكثر وجاهة

(92) الروض الانف، ج : 6. ص : 312.

(93) من هؤلاء الفقيه أبو اسحاق ابن قرقول الذي استفسره عن عدد من الاشكالات النحوية واللغوية. تنظر مسائله اللغوية في أمالي السهيلي : المسألة 11. ص : 60. المسألة 35. ص : 89. المسألة 63. ص : 110. المسألة 73. ص : 128–129. والمسألة 74. ص : 129.

(94) الروض الانف، ج : 6. ص : 567.

(95) الروض الانف، ج : 5. ص : 68. يقول (وإنما أعجبتني فصاحة ابن اسحاق في قوله (بقية شهر كذا وشهر كذا وجمادين ورجبا وشعبا، ونزل الالفاظ منازلها عند أرباب اللغة الفاهمين لحقائقها).

(96) الروض الانف، ج : 3. ص : 125.

(97) الروض الانف، ج : 4. ص : 389.

(98) الروض الانف، ج : 6. ص : 312.

(99) الروض الانف، ج : 5. ص : 357.

عنده، وأعمل القياس على لفظ من جنس المبهم يقول : «وقد أكثرت، التنقير عن «الحسى في مظانه من اللغة فلم أجد نصا شافيا أكثر من قول أبي علي : «الحسية، والحسى : ما يحسى من الطعام «وإذا قد وجدنا «الغذى» واحد غذاء الغنم فالحسى في معناه غير ممتنع أن يقال والله أعلم»[100] لكنه إذا وجد ضالتهُ تباهى وازدهى كعادته، وأقل ما يقول : «وهذا استقراء من اللغة صحيح، واستنباط من الحديث بديع، فقف عليه»[101].

فك المستغلق من الكلام في «الروض الانف»

توطئة

من أبرز الملامح المنهجية الراسخة في «الروض الانف» تعقب السهيلي لما سماه «الكلام المستغلق» بغية تحديد مظاهر استغلاقه، ثم فك ذلك عن طريق الايضاح، والابانة، حتى يتحول الابهام والغموض إنبلاجا وإشراقا. يقول الامام :

«وبعد، إني انتحيت في هذا الإملاء – بعد استخارة ذي الطول والاستعانة بمن له القدرة والحول – إلى إيضاح ما وقع في سيرة رسول الله ﷺ التي سبق الى تأليفها أبو بكر محمد بن إسحاق المطلبي، ولخصها عبد الملك بن هشام المعافري المصري النسابة النحوي، بما بلغني علمه، ويسر لي فهمه، من لفظ غريب أو إعراب غامض، أو كلام مستغلق، أو موضع فقه ينبغي التنبيه عليه أو خبر ناقص يوجد السبيل الى تتمته...»[102].

ويصطبغ هذا المقصد بصبغة الشمولية، إذ يستهدف النصوص النثرية وهي المادة الكثيفة في نص السيرة، وأيضا النصوص الشعرية المرتبطة بها. يقول :

«وغرضنا في شرح هذه الاشعار الواردة في كتاب السيرة أن نشرح ما استغلق لفظه جدا، أو غمض اعرابه على شرطنا في أول الكتاب»[103]. وقد يلتبس هذا الشرط المنهجي بآخرين أساسين وهما : تتميم الخبر الناقص، وإيضاح الغريب اللغوي.

---

(100) الروض الانف : ج : 6. ص : 235.
(101) الروض الانف : ج : 6 ص : 86.
(102) الروض الانف : ج : 1 المقدمة.
(103) الروض الانف : ج : 5 ص : 73.

والواقع أن الالتباس شكلي الى حد ما، لأن تتميم الخبر عنصر قائم بذاته، لا تكتمل بنية النص الدلالية إلا به، في حين أن فك المستغلق لا يعتمد أساسا على ملء فجوة قائمة، وإنما يتوخى إيضاح النص في ذاته، أو موازنته بغيره، أو الاستهداء بوسائط معرفية أخرى.

على أن اشتباهه بإيضاح الغريب لا ينفي كون الاستغلاق لغويا وتلمح الى هذا عبارة الإمام : «استغلق لفظه جَدا» إلا أنه في هذه الحالة يلحق بخانة تفسير الغريب، لان البحث في الاستغلاق يتجاوز البحث في غرابة اللفظ إلى الكشف عن كافة ضروب الانحسار في الفهم، والتعتيم في الرؤيا، وهي ملاحقة تستهدف مستويات البنية النصية نحوا وبلاغة ولغة وفقها... مما يفيد أن الاستغلاق اللفظي أكثر امتدادا، وفاعلية من العنصرين المذكورين، ووصفه باللفظية ليس إلا رمزا لقطبية اللفظ في الكلام، ومن ثم يكون المصب الذي يتفاعل فيه عنصرا التتميم، وإيضاح الغريب، مع عاصر المنهج الأخرى.

وسنحاول – من خلال التطبيقات التالية – بيان أبرز مستويات هذا الشرط المنهجي، مع محاولة اكتشاف طبيعة الادوات المعرفية التي ينطلق منها :

1 – القراءات القرآنية طريق الى فك الاستغلاق :

اعتبر السهيلي – وهو أستاذ مقرىء – تباين القراءات الموثقة عنصرا فاعلا في حل بعض مستغلقات النص القرآني، كما اعتبر النص القرآني المفصل طريقا الى ايضاح مستغلق النص المجمل وهذا من خصائص منهج التفسير بالمأثور، يقول معقبا على ما أورده ابن اسحاق في قصة أبي لهب : «ذكر فيه قول أبي لهب ليديه : «تبا لكما، لا أرى فيكما شيئا لما يقول محمد «فأنزل الله تعالى : ﴿تَبَّتْ﴾ هذا الذي ذكره ابن اسحاق يشبه أن يكون سببا لذكر الله سبحانه «يديه» حيث يقول : ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾[104] وأما قوله : ﴿وَتَبَّ﴾ : فتفسيره ما جاء في الصحيح من رواية مجاهد، وسعيد بن جبير عن ابن عباس قال : لما أنزل الله تعالى : ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾[105] خرج رسول الله ﷺ حتى أتى الصفا، فصعد عليه فهتف : يا صباحاه فلما اجتمعوا اليه قال : «أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل، أكنتم مصدقي ؟» قالوا : ما جربنا

(104) سورة المسد الآية : 1.

(105) سورة الشعراء الآية : 214.

عليك كذبا. قال : فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد. فقال أبو لهب : تبا لك ألهذا جمعتنا ؟ فأنزل الله تعالى : ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وقَدْ تَبَّ﴾ هكذا قرأ مجاهد والاعمش[106] وهي - والله أعلم - قراءة مأخوذة عن ابن مسعود، لان في قراءة ابن مسعود ألفاظا كثيرة تعين على التفسير قال مجاهد : لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود قبل أن أسأل ابن عباس ما احتجت أن أسأله عن كثير لما سألته، وكذلك زيادة «قد» في هذه الآية فسرت أنه خبر من الله تعالى، وأن الكلام ليس على جهة الدعاء، كما قال الله تعالى : ﴿قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[107] أي : إنهم أهل أن يقال لهم هذا، فتبت يدا أبي لهب ليس من باب : (قاتلهم الله)، ولكنه خبر محض بأن قد خسر أهله وماله، واليدان آلة الكسب، وأهله وماله مما كسب، فقوله : ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ تفسيره : قوله : ﴿مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ وولد الرجل من كسبه، كما جاء في الحديث[108] أي خسرت يداه هذا الذي كسبت. وقوله : ﴿وَتَبَّ﴾ تفسيره : ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ أي : قد خسر نفسه بدخوله النار. وقول أبي لهب : تبا لكما، ما أرى فيكما شيئا - يعني يديه - سبب لنزول : «تبت» كما تقدم»[109].

* - **نسجل هنا ملاحظتين :**

أولا : تفطن السهيلي الى حكمة موضوعية أصيلة وراء تباين القراءات، تضاف الى حكمة التيسير والتوسعة على الامة الاسلامية وهي فك غوامض الآيات ومستغلقاتها، ومن ثم تصبح وظيفتها تفسيرية تحليلية خاصة وأن «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية، ولو احتمالا، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل انكارها بل هي من الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين...»[110].

---

(106) نسبها الشوكاني في «فتح القدير» ج 5. ص : 511 طبعة بيروت إلى ابن مسعود بصيغة الجزم، في حين نسبها القرطبي في «جامع أحكام القرآن» ج/20. ص : 236. طبعة/2. بيروت إلى عبد الله، وأبي.

(107) سورة التوبة الآية : 30.

(108) مسندا الامام أحمد : 173/6 وفي ص : 203 زيادة : (فكلوا من أموالهم هنيئا).

(109) الروض الانف : ج/3 ص : 297.

(110) مقتطف من تعريف الامام الداني لفن القراءات ينظر «التعريف» له الفصل الرابع. ص : 70 من المقدمة لمحققه أستاذنا الدكتور التهامي الراجي الهاشمي، ط/1. فضالة. 1403-1982.

ثانيا : اعتباره مقررات النص القرآني ظاهرة صحية، وقد وظفت صفة التكرار هنا تجاوزا فقط، لانها - عند جمعها - تكون وحدة تركيبية منسجمة، يكمل بعضها البعض، ومن ثم كان هذا التكميل مسعفا في إيضاح الغامض، والمبهم، والمستغلق. وهو أليق بفهم النص لانه منبثق منه، بل ان الاجتهاد الموضوعي لا يكون إلا بوحي منه[111].

2 - علم التعبير أصل في فك المستغلق

مما يثير الانتباه توظيف السهيلي لتعليلات علم التعبير في فك غوامض معينة، وسنختار من التطبيق الثاني ثلاث صور نعلق عليها لاحقا. يقول أبو القاسم مستدركا على ابن هشام في حادث الاسراء : «ومما سئل عنه من حديث الاسراء، وتكلم فيه لقاؤه لآدم في السماء الدنيا، ولابراهيم في السماء السابعة، وغيرهما من الانبياء الذين لقيهم دون غيرهم، وإن كان رأي الانبياء كلهم فما الحكمة في اختصاص هؤلاء الانبياء بالذكر ؟ تكلم أبو الحسن ابن بطال في شرح البخاري على هذا السؤال فلم يصنع شيئا، ومغزى كلامه الذي أشار اليه أن الانبياء لما علموا بقدومه عليهم ابتدروا إلى لقائه ابتدار أهل الغائب للغائب القادم، فمنهم من أسرع ومنهم من أبطأ، إلى هذا المعنى أشار فلم يزد عليه.

والذي أقول في هذا : إن مأخذ فهمه من علم التعبير، فإنه من علم النبوءة، وأهل التعبير يقولون : من رأى نبيا بعينه في المنام فإن رؤياه تؤذن بما يشبه حال ذلك النبي من شدة أو رخاء أو غير ذلك من الأمور التي أخبر بها عن الانبياء في القرآن والحديث»[112] الاسراء كان بمكة - وهي حرم الله وأمنه، وقطانها جيران الله لأن فيها بيته، فأول من رأى عليه من الانبياء آدم الذي كان في أمن الله وجواره، فأخرجه عدوه إبليس منها، وهذه القصة تشبهها الحالة الأولى من أحوال النبي ﷺ حين أخرجه أعداؤه من حرم الله وجوار بيته، فكربه ذلك وغمه، وأشبهت قصته في هذا قصة آدم، مع أن آدم تعرض عليه أرواح ذريته :

---

(111) تنظر أطروحة الدكتور محمد محمود حجازي : الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم : مبحث : حتمية التكرار للموضوع الواحد ليتحقق المنهج الموضوعي للقرآن الكريم في أداء رسالته. ص :36 وما بعدها طبعة القاهرة 1970.

(112) هناك مقاربات تنم عن نفس الدلالات تنظر في «منتخب الكلام في تفسير الاحلام» لابن سيرين. ج/1 ص : 22-27. (الباب الثاني في رؤيا الانبياء والمرسلين عموما ورؤيا محمد ﷺ خصوصا، وبهامشه تعطير الانام في تعبير المنام للشيخ عبد الغني النابلسي وفيه ينظر (باب النون) مادة : نبي. ج/2 ص : 286-289. ج/2 ص : 286-289. مطبعة مصر غير مؤرخة.

البر والفاجر منه، فكان في السماء الدنيا بحيث يرى الفريقين، لان أرواح أهل الشقاء لا تلج في السماء، ولا تفتح لهم أبوابها كما قال الله تعالى»[113] وبعد تعليله لقاء الرسول ﷺ عيسى ويحيى في السماء الثانية يقول : «... وأما لقاؤه ليوسف في السماء الثالثة : فإنه يؤذن بحالة ثالثة تشبه حال يوسف، وذلك بأن يوسف ظفر بإخوته بعدما أخرجوه من بين ظهرانيهم فصفح عنهم وقال : ﴿لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمْ﴾[114] الآية وكذلك نبينا عليه السلام أسر يوم بدر جملة من أقاربه الذين أخرجوه، فيهم عمه العباس، وابن عمه عقيل، فمنهم من أطلق، ومنهم من قبل فداء، ثم ظهر عليهم بعد ذلك عام الفتح فجمعهم فقال لهم : أقول ما قال أخي يوسف : ﴿لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمْ﴾» وبعد تعليله حضور أنبياء الله : إدريس في السماء الرابع، وهارون في الخامسة، وموسى في السادسة، يختم هذه التعليلات بالصورة الآتية :

«... ثم لقاؤه في السماء السابعة لابراهيم عليه السلام لحكمتين : إحداهما : أنه رآه عند البيت المعمور مسندا ظهره اليه – والبيت المعمور حيال مكة، وإليه تحج الملائكة – كما أن إبراهيم هو الذي بني الكعبة، وأذن في الناس بالحج اليها. والحكمة الثانية : أن آخر أحوال النبي ﷺ حجه الى البيت الحرام، وحج معه نحو من سبعين ألفا من المسلمين، ورؤية ابراهيم عند أهل التأويل[115] تؤذن بالحج، لأنه الداعي اليه، والرافع لقواعد الكعبة المحجوجة فقد انتظم في هذا الكلام الجواب عن السؤالين المتقدمين : السؤال عن تخصيص هؤلاء بالذكر، والآخر : السؤال عن تخصيصه بهذه الأماكن من السماء الدنيا الى السابعة»[116].

نلاحظ هنا مايلي :

اعتقاد السهيلي بأن : تعليل وتفسير غوامض علوم الشريعة قد ينهضان على علوم أخرى تباينها منهجا ورؤيا، كعلم التعبير الذي ينهض على تفسير،

---

(113) الروض الانف ج : 3. ص : 450 وما بعدها.

(114) سورة يوسف الآية 92.

(115) هناك مقاربات في الموضوع تنظر في : تعطير الانام... ج/2. ص : 286–289. مادة (نبي)، وكتاب منتخب الكلام في تفسير الاحلام لابن سيرين. ج/1 ص : 22 إلى 27. الباب الثاني. وينظر فتح الباري : ج/12. كتاب التعبير : باب من رأى النبي ﷺ في المنام. ص : 383.

(116) الروض الانف : ج/3. ص : 450.

وتأويل نصوص لم ينتجها النقل أو العقل وإنما انتجتها رؤى منامية، وتبدو المطابقات أو المقاربات التي قدمها الإمام طريفة جدا إلا أنها منتقاة بشكل تجزيئي يجعل تقييم موضوعيتها نسبيا.

وتبرير السهيلي توظيفه علم التعبير بأنه من علم النبوءة يواجه بتحفيظ حول مدة قدرة العقل المفسر، المعلل على بلوغ التأويل الصحيح الذي يقتبس من مشكاة النبوة ؟ وأظن أن إمامنا أدرك وجاهة هذا التحفظ، فعبر عن ذلك بلغة تشف عن اعتذار مشوب بكبرياء ملحوظ فقال : «وكان الحزم ترك التكلفة لتأويل ما لم يرد فيه نص عن السلف، ولكن عارض هذه الغرض ما يجب من التفكير في حكمة الله، والتدبير لآيات الله، وقول الله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[117] وقد روي أن تفكر ساعة خير من عبادة سنة، ما لم يكن النظر والتفكير مجردا من ملاحظة الكتاب والسنة ومقتضى كلام العرب.. ولولا إسراع الناس إلى انكار ما جعلوه، وغلظ الطباع عن فهم كثير من الحكمة لابدينا من سر هذا السؤال، وكشفنا عن الحكمة في هؤلاء الانبياء المسلمين في هذه المراتب أكثر مما كشفنا»[118].

3 – ايضاح المستغلق عن طريق حل الاشكال اللغوي والبلاغي :

يقول السهيلي معقبا على ما أورده ابن هشام عن حديث المستهزئين برسول الله :

«... وذكر حديث المستهزئين برسول الله ﷺ، وما أنزل الله فيهم من قوله تعالى : ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾[119] فقال فيها : ﴿اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ﴾ ثم قال : ﴿فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ﴾ ولم يقل : استهزأوا، ثم قال : (ما كانوا به يستهزئون) ولم يقل : يسخرون.

ولابد من حكمة في هذا من جهة البلاغة وتنزيل الكلام منازله، فقوله : (استهزىء برسل) أي : أسمعوا من الكلام الذي يسمى استهزاء ما ساءهم، تأنيسا له، ليتأسى بمن قبله من الرسل، وإنما سمي استهزاء إذا كان مسموعا، وهو من

(117) وردت بهذا اللفظ بالضبط في أربع آيات : الآية 3 من سورة الرعد، والآية 21 من سورة الروم، والآية 42 من سورة الزمر، والآية 13 من سورة الجاثية.

(118) الروض الانف : ج/3. ص : 450...

(119) سورة الانعام الآية 10.

فعل الجاهلين. قال الله تعالى : ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ؟ قَالَ : أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الجَاهِلِينَ﴾[120]. وأما السخر والسخرى فقد يكون في النفس غير مسموع، ولذلك تقول : سخرت منه، كما تقول : عجبت منه، إلا أن العجب لا يختص بالمعنى المذموم، كما يختص السخر، وفي التنزيل – خبرا عن نوح – : ﴿إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا، فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ، كَمَا تَسْخَرُونَ﴾[121] ولم يقل : نستهزىء بكم كما تستهزئن لأن الاستهزاء ليس من فعل الانبياء... فالنبي يسخر : أي يعجب من كفر من يسخر به، ومن سخر عقولهم، فإن قلت : فقد قال الله تعالى : ﴿الله يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ﴾[122] قلنا : العرب تسمي الجزاء على الفعل باسم الفعل، كما قال الله تعالى : ﴿نَسُو الله فَنَسِيَهُمْ﴾[123] وهو مجاز حسن...

ثم قال سبحانه : ﴿فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ أي حاق بهم من الوعيد المبلغ لهم على ألسنة الرسل ما كانوا يستهزئون به بألسنتهم، فنزلت كل كلمة منزلها، ويحسن في حكم البلاغة وضع واحدة مكان الأخرى»[124][125].

حل المستغلق عن طريق الحديث :

يقول السهيلي في استدراكه على ابن هشام في موضوع : «غزوة العشيرة» : «يقال فيها : العشيرة والعشيراء، وبالسين المهملة أيضا : العسيرة

(120) سورة البقرة الآية : 67.
(121) سورة هود الآية : 38.
(122) سورة البقرة الآية : 15.
(123) سورة التوبة الآية : 67.
(124) لم يميز الدامغاني بين لفظي السخرية والاستهزاء، ينظر : «قاموس أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم» لفظ : سخر. الوجه الثالث : ص : 233. تحقيق عبد العزيز سيد الاهل. الطبعة 2 1977 بيروت.
ولم يميز بينهما أيضا الامام الغزالي تمييزا واضحا ينظر الاحياء، م/3/ الآفة الحادية عشرة : السخرية والاستهزاء. ط/بيروت. في حين ميز بينهما أبو هلال العسكري فقال في الباب الحادي والعشرين من الفروق اللغوية : (الفرق بين الاستهزاء والسخرية أن الانسان يستهزأ به من غير أن يسبق منه فعل يستهزىء به من أحد، والسخر يدل على فعل يسبق من المسخور منه، والعبارة في اللفظتين تدل على صحة ما قلناه وذلك أن تقول استهزأت به فتعدى الفعل منك بالباء والباء للالصاق كأنك ألصقت به استهزاء من غير أن يدل على شيء وقع الاستهزاء من أجله وتقول سخرت منه فيقتضي ذلك من وقع السخر من أجله، كما تقول تعجبت منه فيدل ذلك على فعل وقع التعجب من أجله). (الفروق اللغوية للعسكري ضبط وتحقيق حسام الدين القدسي. ص : 211. بيروت : 1981).
(125) الروض الانف : ج/3. ص : 410.

والعسيراء، أخبرني ذلك الامام الحافظ أبو بكر رحمه الله، وفي البخاري : أن قتادة سئل عنها فقال : العشير ومعنى العسيرة والعسيراء أنه اسم مصغر من العسراء والعسرى وإذا صغرت تصغيرا لترخيم قيل : عسيرة، وهي بقلة تكون أذنه أي عصيفة ثم تكون سحاء، ثم يقال لها العسري. قال الشاعر :

وما منعناها الماء إلا ضنانة   بأطراف عسرى شوكها قد تخددا

ومعنى هذا البيت كمعنى الحديث : «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ»[126].

– للسهيلي مكانة مرموقة في علم الحديث، فقد سبق أن جعله أصلا من أصول التقعيد، والتعليل، النحوي. وهنا يجعله رافدا من روافد الفهم، وجلاء الغموض. اعتبارا لكونه أبلغ وأفصح كلام بعد القرآن الكريم واعتبارا لكون معانيه منبثقة من الوحي.

5 – فك المستغلق عن طريق بيان الأصل والفرع أو التابع والمتبوع :

يقول الامام متأملا وجه الابهام في بيت شعري لورقة بن نوفل ضمن قصيدة أوردها له ابن هشام، وهو :

ويظهر في البلاد ضياء نور   يقيم به البرية أن تموجا

«... هذا البيت يوضح لك معنى النور ومعنى الضياء، وأن الضياء هو المنتشر عن النور، وأن النور هو الأصل للضوء، ومنه مبدأه، وعنه يصدر، وفي التنزيل : ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾[127] وفيه : ﴿جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالقَمَرَ نُورًا﴾[128] لأن نور القمر لا ينتشر عنه من الضياء ما ينتشر من الشمس ولاسيما في طرفي الشهر، وفي الصحيح : «الصلاة نور والصبر ضياء»[129] وذلك أن الصلاة هي عمود الاسلام، وهي ذكر وقرآن، وهي تنهى عن الفحشاء والمنكر، فالصبر عن المنكرات، والصبر على الطاعات هو الضياء الصادر عن هذا النور الذي هو القرآن، والذكر. وفي أسماء الباري سبحانه :

---

(126) صحيح البخاري : كتاب المساقاة – باب من قال : إن صاحب الماء أحق بالماء حتى يروى لقول النبي ﷺ «لا يمنع فضل الماء».

(127) سورة البقرة الآية : 17.

(128) سورة يونس الآية : 5.

(129) صحيح مسلم : كتاب الطهارة : باب : فضل الوضوء.

﴿الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[130]. ولا يجوز أن يكون الضياء من أسمائه سبحانه[131] وقد أمليت في غير هذا الكتاب من معنى نور السماوات والأرض ما فيه شفاء، والحمد لله»[132][133].

– يبدو هذا النص غنيا بأدوات فك الستغلقات، ومحيلا على تطبيقات آنفة. فالإشكال المطروح هو تحديد الأصل من الفرع، والجوهر من العرض في التركيب الدقيق : «ضياء نور» الوارد في البيت الشعري لورقة، فأكد الامام جوهرية وأصلية النور، وعرضية وفرعية الضياء، اعتمادا على نص قرآني أول : ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ الله بِنُورِهِمْ﴾ وتجلية له بنص ثان له طابع كوني : ﴿جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالقَمَرَ نُورًا﴾ ورصد مصداقيته العلمية واسطة علم الفلك. ثم رسخ نفس الاستنتاج واسطة تطبيق حديثي ينص على نورانية الصلاة، وضياء الصبر. وقد توج ذلك بالاستدلال باسم «النور» صفة للخالق، وانتفاء اسم الضياء لانتفاء صفة التبعية والحدوث، ومبدئية صفة الخَلق والقدم.

والصورة طريفة ممنهَجة لأنها تدرجت بالاشكال من المستوى البسيط الى المركب، فاستهله بمثال عملي، معيش لا يكد الذهن كثيرا في تمثله واستيعابه : مثال المنافق الذي يشاكس، ويدَاهن ويماري، حتى إذا خال تجارته رابحة، وظهر له بعض ضياء انقلب ذلك ظلاما، وقتامة لخبث رصيده، فتوارى النور ثم قفى عليه بمثال يستدعي تأملا. وهو نورانية القمر وضياء الشمس، ثم عرج على عالم العبادة، فاكتشف الصلاة نوراً لأنها أصل وأم العبادات، ولأنها فرضت في رحلة الاسراء، وهي رحلة نورانية شارفت سدرة المنتهى. ثم تمثل عالم الاخلاق والمثل، فجعل «الصبر ضياء» باعتباره أهم فضيلة تستمد إكسيرها من الصلاة لذا جاءت ملازمة لها في بعض آي الذكر الحكيم[134].

---

(130) سورة النور الآية : 35. ومن أمتع شروحها رسالة : «مشكاة الانوار» لابي حامد الغزالي بتحقيق وتقديم: الدكتور أبو العلا عفيفي. طبعة القاهرة. 1964.

(131) تنظر رسالة : المقصد الاسنى، شرح أسماء الله الحسنى للامام الغزالي. ص : 93 (النور). ط/ مصر. دون تاريخ.

(132) أشرنا اليها ضمن المسائل المفردة لسهيلي.

(133) الروض الانف. ج/5. ص : 75–76.

(134) جاء لفظ الصلاة ملازما للفظ الصبر في أربع آيات : سورة الرعد : الآية 22، وطه : الآية 132. والبقرة : الآيتين 45–135. كما جاء لفظ الصبر أو الاصطبار ملازما للفظ العبادة في غير ما آية مثل : ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ مريم : الآية 65.

ثم جمع هذه الأصول النورانية كلها، وأرجعها الى منبعها وأصلها الأول وهو «اسم النور» أحد أسماء الله الحسنى، وفي نفس الآن يكون قد جمع أمثلة الضياء ليجعلها مجرد لوامع، وبوارق تهدي الى الأصل.

وعموما فقد أبانت هذه التطبيقات وغيرها[135] عن منهجية السهيلي في حل ما سماه «بمستغلق الكلام»، فتجاوز مفهوم الاستغلال عند الغموض والابهام اللفظي إلى غموض المضامين، والمفاهيم والمقاصد. وقد تمثلت مصادر حلوله وإيضاحاته في علوم أصيلة كالقراءات القرآنية وعلم التعبير والبلاغة، واللغة، والحديث، والفلك. كما وظف معياري الموازنة والمقاربة.

وقد كشف ذلك عن روحه العلمية خاصة عندما كان ينشد العلة اللغوية والبلاغية... كما كشف عن تجلياته الروحية عندما تأول بعض النصوص كما في تطبيق «الاسراء».

تتمة الأخبار الناقصة في «الروض الانف»

التزم أبو القاسم السهيلي منهجيا بإتمام الأخبار الناقصة في تهذيب ابن هشام لسيرة ابن اسحاق، وموضوعيا رهن ذلك بوجود إمكانية علمية موضوعية، بمعنى أنه اشترط ضمنيا عدم تجاوز النصوص الموثقة، وتوفر المسوغات المنطقية لهذه العملية، حيث تكون للزيادة وظيفة أساسية تجلي حكما، أو تعلل وتفسر حادثا، فتنتفي صفة التراكم اللفظي الذي لا ينشد بلورة أو تصحيحا أو إبانة عن دلالة خفية. وهكذا كان همه «إيضاح خبر يوجد السبيل الى تتمته»[135م].

وسنحاول تبين وظائف هذه الزيادات من خلال التطبيقات المنتقاة الآتية علما بأن متن الروض طافح الزيادات، ونحن لا ننشد هدفا إحصائيا وتوثيقيا، وإنما نتوخى رصد النكتة التي رفعت الزيادة الى مستوى الفعل والاثارة.

1 - الزيادة في خطبة الرسول ﷺ في فتح مكة المكرمة :

يقول السهيلي : «وخطبته عليه السلام أطول مما ذكره ابن هشام وفيها من رواية الشيباني عن ابن إسحاق نهيه عن صيام يومين[136]. وصلاة ساعتين :

---

(135) تنظر تطبيقات أخرى قيمة في «الروض الأنف» : ج/3- ص : 80-81-87-88-152-153-410. ج/4- ص : 386-387. ج/5- ص : 248-249. ج/6 ص : 254-557-570-571.

(135م) الروض الانف : ج/1. المقدمة.

(136) يعني عيد الفطر، وعيد الاضحى : ينظر صحيح مسلم : كتاب : الصيام : باب : النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى.

يعني طلوع الشمس وغروبها[137] وألا يتوارث أهل ملتين[138] وعن لبستين[139] وطعمتين[140] وفسرتا في الحديث فقال : اللبستان : اشتمال الصماء، وأن يحتبي الرجل وليس بين عورته والسماء حجاب والطعمتان : الأكل بالشمال، وأن يأكل منبطحا على بطنه»[141].

– نسجل هنا أن المؤلف ذكر الزيادة بنصها الأصلي المستقل، وعذره أنه بصدد الشرح، والايضاح وإن كان الاولى التنصيص على لفظ الزيادة، وموقعها من الخطبة، كما أشار الى مصدرها : رواية يونس بن بكير أحد رواة سيرة ابن اسحاق[142].

وأهمية هذه الزيادة في مزجها بين أركان وفضائل، وفي إلماعها إلى الفروض من خلال السنن، والأحكام من خلال الفضائل، فقد نهى عليه السلام عن صيام يومين إيماء إلى وجوب صيام الشهر، ونهى عن صلاة ساعتين إيماء الى ركنية الصلوات الخمس، وعن توارث ملتين إيماء إلى هيمنة الاسلام على سائر الأديان، ونسخه لنا كما نهى عن اللبستين، والطعمتين تضمينا لوجوب الحلية والطيبة في أصولها. ولعمري إن هذا المنهج ليوافق اللحظة النفسية الدقيقة التي عاشها الرسول ﷺ بعد الفتح،فلو استعرض عليهم الاركان بعينها لولد ذلك ضغطا نفسيا وتوجسا، ولكنه المنهج التربوي النبوي السليم.

2 – التخصيص على لفظ الوثيقة التي وادع بها الرسول ﷺ بني ضمرة :

يقول السهيلي معقبا على وقائع «غزوة العشيرة».

«... وذكر أي ابن اسحاق «موادعته» «أي الرسول» لبني ضمرة، وهم بطن من بني ليث، وهم بنو غفار وبنو نعيلة بني مليل بن ضمرة وكانت نسخة

(137) صحيح البخاري : كتاب مواقيت الصلاة : باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس.

(138) سنن الدارمي : ج/2 ص :369 باب في ميراث أهل الشرك وأهل الاسلام.

(139) صحيح البخاري : كتاب اللباس : باب اشتمال الصماء، وباب الاحتباء في ثوب واحد.

(140) في سنن أبي داود : كتاب الأطعمة باب 18. نهى رسول الله ﷺ عن الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر وأن يأكل الرجل وهو منبطح على بطنه. قال أبو داود : حديث منكر.

(141) الروض الانف : ج/7 ص :144. ص : 144-145.

(142) أشار السهيلي في مقدمة «الروض الانف» إلى أبرز رواة سيرة ابن اسحاق وهم : يونس بن بكير الشيباني، ومحمد بن فليح والبكائي، وإبراهيم بن عبد الرحمان بن عوف، وعبد الله بن إدريس، وسلمة بن الفضل الاسدي.

الموادعة فيما ذكر غير ابن اسحاق : «... بسم الله الرحمان الرحيم : هذا كتاب من محمد رسول الله لبني ضمرة، فإنهم آمنون على أخوالهم وأنفسهم، وإن لهم النصر على من رامهم إلا أن يحاربوا في دين الله ما بلَّ بحر صوفة، وإن النبي إذا دعاهم لنصره أجابوه، عليهم بذلك ذمة الله، وذمة رسوله، ولهم النصر على من بر منهم واتقى»[143].

– لاحظ الامام – من خلال-رواية ابن اسحاق – إقامة الرسول ﷺ بالعشيرة جمادى الأولى، وليالي من جمادى الآخرة توجت بموادعته لبني مدلج، وبني ضمرة، فألح السهيلي على إيراد وإضافة وثيقة الموادعة اعتمادا على مصدر آخر، فقدم من خلالها نموذجا حيا للمعاهدات النبوية وشروطها، وطبائعها الاخلاقية. فقد اشترط الرسول على نفسه قبل أن يشترط عليهم، رغم أنه في موقع قوة، فأمنهم على الأموال والأنفس، والتزم بمناصرتهم أبدا على الحق، وبعد ذلك اشترط عليهم الالتزام بتلبية نداء مناصرة الدين مبشرا إياهم بالنصر المؤزر، فصورت الوثيقة منهجا فريدا في التعاهد يقوم على الحلم والحكمة، والتواضع والنظر النافذ البصير[144].

3 – استدراك على ابن اسحاق في مهاجري الحبشة :

يقول السهيلي : «وذكر ابن اسحاق من بني الحارث بن قيس من هاجر الى أرض الحبشة، ولم يذكر فيهم تميم بن الحارث، وذكره الواقدي وغيره، والحارث بن قيس كان أبوه من المستهزئين الذين أنزل الله فيهم : ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾[145][146].

– تتجاوز هذه الزيادة التعريف بوالد الحارث الى بيان الخانة التي صنفه فيها القرآن الكريم : خانة المستهزئين، والصورة فريدة لأنها تبين مدى قدرة الدعوة

---

(143) الروض الانف : ج/5 ص : 78.

(144) الاروع من هذه الصورة ما زاده السهيلي من كتاب : «الدلائل» لقاسم بن ثابت في موضوع «محاورة الرسول ﷺ لجماعة من قبيلة شيبان بن ثعلبة عرض عليهم الايمان» فصورت أخلاقا جاهلية فاضلة امتدحها الرسول ﷺ كما عكست مرونة الداعية، وإمساكه الناس بالحسنى، واحترامه للاعراف الأخلاقية الفضلى للقبيلة كما أوضحت المبادىء الكبرى التي كان يقدمها، وينافح عنها كما أنها – إضافة الى ذلك – عصارة أدبية تطفح بالبلاغة العربية والتصوير البياني المثير. ولولا طولها لأوردناها ينظر : «الروض الانف» : ج/4 ص : 60-61.

(145) سورة الحجر الآية : 95.

(146) الروض الانف : ج/3 ص : 239.

على استقطاب أولي النهى وتحديد شوط جديد يحكم قانون الأبوة، والبنوة كليهما، وهو شرط الايمان فكان الأب مكابرا مستهزئا، وكان الابن مهاجرا الى الله ورسوله.

4 - زيادة بيتين شعريين في دالية الاعشى الشهيرة :

بعد مناقشة السهيلي لمختلف ملابسات هذا النص المثير وشرحه لصوره، وغريبه قال :(147).

«... وفي القصيدة زيادة لم تقع في رواية ابن هشام وهي قوله في وصف الناقة :

فأما إذا ما أدلجت فترى لها　　رقيبين نجما لا يغيب وفرقدا

وقع هذا البيت بعد قوله : «لينا غير أحردا».

وقوله في صفة النبي ﷺ : أغار لعمري في البلاد ونجدا. وبعده.

به أنقذ الله الأنام من العمى　　وما كان فيهم من يريع الى هدى

- كانت هذه الزيادة تتويجا لتعقبات آنفة انتقد فيها وهم ابن هشام في تسليمه بصحة الحوار الذي دار بين الأعشى وأحد المشركين، والشاعر في طريقه الى الرسول بمكة - وركز انتقاده لورود تحريم الخمر في الحوار، مع أن تحريمها لم ينزل إلا في المدينة بعد بدر وأحد، وفي سورة المائدة، وهي من اخر ما نزل. لذا كانت الزيادة مجرد مطية لبيان التشكك في نسبة النص الى الاعشى، رغم ورود اسمه في البيت الخامس.

فإن تسألي عني فيا رب سائل　　حفي عن الاعشى به حيث أصعدا

وعبارة السهيلي : «فإن صح خبر الاعشى» تغلب اعتقاده في انتحال النص، وقد جزم الدكتور شوقي ضيف بأن القصيدة موضوعة، لاَ لأنها تدعو

---

(147) الروض الانف : ج/3-ص : 387 وتقع القصيدة في خمسة وعشرين بيتا باعتبار البيتين المزيدين من طرف السهيلي. وأولها :

ألم تغتمض عيناك ليلة أرمدا　　وبت كما بات السليم مسهدا

تنظر في ديوان الاعشى : تحقيق محمد محمد حسين : باب الدال رقم17 وتقع في أربع وعشرين بيتا من البحر الطويل، ويلاحظ أن المحقق أثبت البيت الأول (فأما إذا أدلجت...) لكن قبل البيت المختتم بـ (لينا غير أحردا) وليس بعده كما ذكر السهيلي، في حين لم يثبت المحقق البيت الآخر المزيد (به أنقذ الله الانام...).

إلى الاسلام فحسب، بل لأنه ينظم فيها آيات قرآنية مثل قوله تعالى : ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾[148] وقوله : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[149] وقوله : ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[150] وقوله : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[151] وهذا لا يتفق في شيء مع نفسية الاعشى الذي ما كان ليستمع القرآن، ويؤمن به على هذا النحو، وقد حكم الدكتور شوقي ضيف بالانتحال على نصوص أخرى للأعشى الأكبر، تحمل نفس الاسقاطات المثارة[152].

5 – زيادة نص شعري طريف لشاعر من المؤلفة قلوبهم :

يقول السهيلي معقبا على ما أورده ابن اسحاق حول اقتبال الرسول ﷺ بالجعرانة لوفد هوازن، وتوسل شاعرهم أبو صرد زهير للرسول أن يمن على عشيرته بعطايا تخفف بلاءهم.

وأما زهير الذي ذكره فهو : أبو صرد، يكنى أبا صرد، وقيل أبا جرول – وكان من رؤساء بني جشم، ولم يذكر ابن اسحاق شعره في النبي ﷺ ذلك اليوم، في رواية البكائي، وذكره في رواية ابراهيم بن سعد عنه :[153]

أمنن علينا رسول الله في كرم	فإنك المرء نرجوه وننتظر
امنن على بيضة قد عاقها قدر	ممزق شملها في دهرها غير
يا خير طفل ومولود ومنتخب	في العالمين إذا ما حصل البشر
إن لم تداركهم نعماء تنشرها	يا أرجح الناس حلما حين يختبر
أمنن على نسوة قد كنت ترضعها	إذ فوك تملأه من محضها الدرر

---

(148) سورة البقرة الآية : 197.

(149) سورة المائدة الآية : 3.

(150) سورة المعارج الآية : 25.

(151) سورة الاسراء الآية : 32.

(152) العصر الجاهلي ص : 343/342/341 ط :3 القاهرة 1960. وقد تحفظ محقق الديوان في نسبة النص الى الاعشى فقال : (هذه القصيدة مروية في كثير من كتب الادب، ولكن العجيب من أمرها أن القسم الثاني منها الذي خص فيه النبي بالمدح يريب الباحث لسببين : 1) فهو أضعف بكثير من الشطر الأول الى حد الركاكة والتفاهة.2) متأثر ببعض آيات القرآن في معناها أو في ألفاظها أو هو على الأقل يصور الاعشى وقد ألم بتعاليم الاسلام إلماما حسنا).

(153) الروض الانف : ج/7 ص : 279–280–281.

إذ كنت طفلا صغيرا كنت ترضعها	وإذ يزينك ما تأتي وما تدر
لا تجعلنا كمن شالت نعامتـه	واستبق منه فإنا معشر زهـر
يا خير من مرحت كمت الجياد به	عند الصياح إذا ما استوقد الشرر
إنا لنشكر آلاء وإن كفـرت	وعندنا بعد هذا اليوم مدخر
إنا نؤمل عفـوا منك تلـبسه	هذي البرية إذ تعفو وتنـتصر
فاغفر عفا الله عما أنت راهبه	يوم القيامة إذ يهدى لك الظفر

– نسجل هنا أن الامام يتوخى – في زياداته – لَمَّ شتات سيرة ابن اسحاق، وأطرافها، من خلال ضم الروايات الى بعضها، والنواقص الى مكملاتها، وهكذا وظف رواية ابراهيم بن سعد لتكميل واتمام رواية البكائي. وطرافة هذه الزيادة الابداعية تصويرها الفني الرائق للنفسية المكلومة للمؤلفة قلوبهم حيث التوسل بألبان المرضعات، وهي الشفيع المؤثر، الذي يذيب القلب من كمد.

كما أن قراءة متأنية للنص، تصحح مفهوما غير دقيق لهوية المؤلفة قلوبهم، فالاسلام لم يراهن على المعيار المادي لضمان إيمانهم، وإنما كانوا يعانون من الفقر المدقع، ومؤمنين أيضا بمصداقية الدين الجديد، ومعتذرين عن تشككهم السابق : (إنا لنشكر الاء وإن كفرت) (إنا نؤمل عفوا منك...) ومعنى هذا أن الاسلام تصدق عليهم لفقرهم من جهة، واعتذارهم عن كفرهم، فكان تأليف قلوبهم على الدين – بواسطة الصدق – أوفق لوضعيتهم، وإشعارا لهم بسماحة الاسلام وتكريمه للانسان. ولعل سلامة هذا الاستنتاج تتجلى في نقيض الصورة إذ ما ثبت قط أن النبي ﷺ ألف قلب غني، مهما بلغ كفره في السابق، وإيمانه وجهاده في اللاحق.

6 – زيادة متعلقة بنسب، وأخرى حول إرهاصات تحريم الخمر :

يقول السهيلي معقبا على ابن هشام في موضوع : «كسر الاصنام وإسلام عباس بن مرداس» : «وذكر عباس بن مرداس[154] ويكنى أبا الفضل، وقيل :

---

(154) العباس بن مرداس بن أبي عامر السلمي، من المؤلفة قلوبهم قال فيه عبد الملك بن مروان : «انه أشجع الناس في الشعر» وكان ضمن جماعة حرمت الخمر في الجاهلية (الاصابة. ج/3 ص : 101-102-103، والمحبر لابن حبيب. ص : 473).

أبا الهيثم، ومن ذريته عبد الملك بن حبيب فقيه الأندلس[155] ونسبه : عباس بن مرداس بن أبي عامر بن جارية بن عبد بن عباس بن رفاعة بن الحارث بن بهثة بن سليم السلمي، كان أبوه حاجبا لحرب بن أمية، وقتلتهما الجن في خبر مشهور. وعباس ممن حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، وحرمها أيضا على نفسه قبل الاسلام : أبو بكر، وعثمان، وعبد الرحمان بن عوف، وقيس بن عاصم، وقبل هؤلاء حرمها على نفسه عبد المطلب بن هاشم وورقة بن نوفل وعبد الله بن جدعان، وشيبة بن ربيعة، والوليد ابن المغيرة ومن قدماء الجاهلية : عامر بن الظرب العدواني»[156]

— وراء هذه الزيادة نكتتان : أولاهما : التعريف بنسب عباس بن مرداس، والاشارة الى انضواء عبد الملك بن حبيب، فقيه الاندلس الشهير في ذريته، وهذا يطرح مسألة نزوح أصلاب عربية أصيلة وكثيفة الى الأندلس.

ثانيهما : انضواء عباس ضمن طائفة حرمت على نفسها الخمر في الجاهلية ويشكل ذلك بصورة ضمنية ارهاصا بليغا لتبني تحريمها لاحقا من طرف الاسلام، كما يكشف أن تعاليم الاسلام لم تكن مجرد نشاز غريب، طريد في الجزيرة العربية، وإنما كانت إقرارا ومباركة لمبادىء مثالية شتى، استوعبتها العقلية الجاهلية التي لم تعقد الاجماع على مصداقية عقائدها وممارساتها جملة وتفصيلا.

7 — زيادة مستفيضة حول تجليات يوم الجمعة :

توج الامام السهيلي تعقيبه على ما أثاره ابن هشام حول «أول جمعة أقيمت بالمدينة» بلطائف وتجليات ذات طابع استطرادي إلا أنها عنده (زيادة خير).

«... فإنك إذا كنت في الجمعة، وتفكرت في كل جمعة قبله حتى يترقى وهمك الى الجمعة التي خلق فيها أبوك آدم، ثم فكرت في الايام الستة التي قبل يوم الجمعة، وجدت في كل منها جنسا من المخلوقات موجودا الى السبت، ثم

---

(155) عبد الملك بن حبيب بن سليمان، فقيه أندلسي كبير يقال : إنه أدرك مالكا في آخر حياته. وتفقه على أصحابه، له في الفقه كتابه : «الواضحة» قال عنه سحنون يوم بلغه نعيه : «هو عالم الأندلس، بل والله عالم الدنيا» توفي عام 239 هـ (ينظر تاريخ ابن الفرضي : ج/1 ص : 313 وبغية الملتمس : الترجمة 1063. ص : 377. ونفح الطيب : ج/2 ص : من 5 الى 12. طبعة إحسان عباس.

(156) الروض الانف : ج/7. ص : 155-156.

انقطع وهمك فلم تجد في الجمعة التي تلي ذلك السبت وجودا إلا للواحد الصمد الوتر، فقد ذكّرت الجمعة من تفكر بوحدانية الله وأوليته، فوجب أن يؤكد في هذا اليوم توحيد القلب للرب بالذكر له كما قال تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾(157) وأن يتأكد ذلك الذكر بالعمل، وذلك بأن يكون العمل مشاكلا لمعنى التوحيد، فيكون الاجتماع في مسجد واحد من المساجد، وإلى إمام واحد من الأئمة، ويخطب ذلك الإمام، فيذكر بوحدانية الله تعالى وبلقائه، فيشاكل الفعل القولَ، والقول المعتقدَ.

فتأمل هذه الأغراض بقلبك، فإنها تذكرك بالحق، وقد زدنا على ما شرطنا في أول الكتاب معاني لم تكن هنالك وعدنا بها، ولكن الكلام يفتح بعضه باب بعض، ويحدو المتكلم قصد البيان الى الاطالة ولا بأس بالزيادة من الخير، والله المستعان»(158).

– ليست هذه الاضافة من قبيل سابقاتها، لانها تتجاوز تكميل خبر ناقص في تهذيب ابن هشام، إلى الافضاء بمجموعة من التجليات الروحية والسوانح الوجدانية حول يوم الجمعة. وقد أحس الامام بأنه حاد عن الشرط الموضوعي في هذه الزيادة، إلا أنه وسمها «بزيادة الخير» إحالة على مظانها الروحية الوجدانية.

وإن النظر ليتحسس في هذه اللطائف، والطرف ارتفاعا بالوجدان الروحي إلى شأو سامق، يتجاوز المستوى الرّتيب المعيش، ويصبح معه الزمن العادي مجرد قالب خارجي يشف قلبه بالرؤيا والوَجد.

ومجمل القول: إن معيار هذه الزوائد والتكميلات لم يكن اعتباطيا أو بغية استعراض التراكمات المعرفية، فقد أبانت التطبيقات المقدمة وغيرها(159) عن أبعاد، ومقاصدَ موضوعية بحتة نوجزها في إتمام خطب الرسول ﷺ لأنها مصدر أحكام وتشريعات وآداب، وتقديم نصوص معاهداته لأنها ترجمة لما يحكم نظرة الفاتح الاسلامي من مبادىء وشروط أخلاقية وإنسانية، ورصد نماذج تنبجس بالرمز في الوقائع الكبرى كالابن المهاجر الى الحبشة، نقيض والده المستهزىء،

(157) سورة الجمعة الآية: 9.

(158) الروض الانف: ج/4. ص: 109. وتذكرنا صياغة هذا النص بما نقرأه من تجليات في كتاب التوهم للمحاسبي الفقيه الصوفي المعروف.

(159) تنظر تطبيقات أخرى قيمة في الروض الانف: ج/3. ص: 240–257. والجزء الرابع ص: 47–48–298–387 والجزء الخامس. ص: 28–245.

وتصوير منهجية الاسلام في إدماج الحالات الخاصة في المجتمع الاسلامي الجديد كالمؤلفة قلوبهم...

كما هدفت الزيادات إلى اكتشاف الارهاصات التي مهدت لشيوع تعاليم الاسلام وقيمه المثالية، كما هو الحال في تحريم الخمر، ثم رصد سلاسل الأنساب ووصلها بما يميزها ويزينها في الحاضر كما هو الحال بالنسبة للصحابي عباس بن مرداس، وحفيده الاندلسي الكبير عبد الملك ابن حبيب، ثم استقصاء الروايات لتعليل، وتغليب حكم فقهي كما في مسألة بناء الرسول ﷺ بزوجه ميمونة : أكان يومها محرما أم حلالا[160] ثم الافاضة بتجليات روحية طرفة كما في مسألة يوم الجمعة.

ونلخص من هذا إلى أن الزيادة - بخصائصها هذه - أفادت تهذيب (ابن هشام) ومن خلاله أصل ابن اسحاق.

تصحيح الانساب في الروض الانف

توطئة :

طبقا للمنهج الذي رسمه الامام السهيلي في مقدمة «الروض الانف»، فإنه عني بإيضاح «ما وقع في سيرة رسول الله ﷺ... من لفظ غريب، أو إعراب غامض، أو كلام مستغلق، أو نسب عويص...»[161].

ويبدو أن الامام من كبار المهتمين بعلم الانساب، رغم أنه لم يترك مؤلفا مخصوصا به، الا ان ضلاعته فيه يبرز في كتابيه المعروفين : «الروض الانف» والتعريف والاعلام بما ابهم في القرآن من الاسماء والاعلام وأيضا في كتبه التي المح اليها، أو نسبت اليه مثل : «المستدرك على كتاب «الاستيعاب» لابن عبد

---

(160) أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث بن حزم الهلالية أخت أم الفضل لبابة، تزوجها رسول الله ﷺ في ذي القعدة عام 70 لما اعتمر عمرة القضية، وأسند ابن حجر إلى يزيد ابن الاصم أن الرسول تزوجها وهو حلال، ووصف الخبر بأنه مرسل، وخالفه ابن عباس فجزم بأنه تزوجها وهو محرم ومن الفقهاء من قال : إنه عقد عليها قبل الاحرام، وبنى بها بعده، أو خلال الاحرام ثم بنى، وقيل انها التي وهبت نفسها للنبي فنزلت فيها الآية، ورجح ابن حجر وفاتها عام واحد وخمسين، وهي آخر من مات من أزواج الرسول ﷺ.
(تنظر ترجمتها في : الاصابة : ج/4- ص : 411 الى 413، الترجمة : 1026. وبهامش : الاستيعاب : ص : 404، والمحبر لابن حبيب. ص : 91. تصحيح الدكتورة إيلزه ليختن شتيتر بيروت (غير مؤرخة).

(161) الروض الانف : المقدمة.

البر»[162] والاشارة إلى سيرة المصطفى، وآثار من بعده من الخلفاء[163] و«تاريخ في الدولة الموحدية[164] وقد وصف عند أغلب مترجميه بالنسابة يقول ابن الجزري : «وكان بحرا في انواع من العلوم لاسيما المعاني واللغة والنسب»[165].

وقد كان الامام - كغيره من النسابين - مشدودا الى هذا الفن الذي تجذر في البيئة العربية الجاهلية، واستثمر من طرف الاسلام لحفظ الأصول، والتشريع للمواريث، والاوقاف وغيرها، وللاعتبار الأدبي في الانكحة[166] والاعتبار العلمي المثالي في معرفة الرسول ﷺ [167] اضافة الى تفرد العقل العربي بالتصنيف فيه.[168]

وقد أيد السهيلي مذهب طائفة من العلماء في جواز رفع الانساب، وعدم كراهته، خلافا للامام مالك الذي علل كراهته له بتعذر الضبط، والتوثيق عند ملاحقة النسب الى حدود عليا، مع اعتباره لما صح عن الرسول ﷺ أنه لم يتجاوز انتسابه الى عدنان[169] الى جده الأعلى ابي رويحة الخثعمي الصحابي الجليل الذي عقد له الرسول ﷺ لواء عام الفتح[170]، وقد وظف مجموعة من المصادر الخاصة بفن النسب، والسير، والتفسير، والحديث، والتاريخ.

ويكشف هذا التنوع حرصَ المؤلف على تصحيح الانساب، باستعراض مختلف الآراء، واقتراح أو إقرار الصورة العلمية الصحيحة، ومن أبرز هذه المصادر :

- كتاب الانساب لابن ماكولا - نسب قريش لابي عبد الله مصعب بن عبد الله الزبيري - نسب قريش للزبير بن بكار - كتاب النساء لابي عمر ابن عبد البر - كتاب الانساب لابي عبيد القاسم بن سلام - أسماء رجال السيرة

---

(162) الروض الانف : ج 4، ص : 408.

(163) مخطوط بمونيخ تحت رقم : 448- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ج : 3 ص : 13.

(164) دليل مؤرخ المغرب الاقصى لابن سودة. ج : 1، ص : 134-135.

(165) غاية النهاية، ج : 1 ص : 371.

(166) اعتبر الامام الشافعي النسب معيارا في كفاءة الزوج.

(167) يرى بعض الفقهاء أن من تمام الايمان معرفة النسب الشريف، وان المسلم لا يعذر بجهله.

(168) كتب السيرة النبوية تصدر بذكر النسب الشريف، بل ان هناك من خص نسبه وحده بالتأليف مثل ابي سعيد عبد الملك بن محمد النيسابوري في (شرف المصطفى) وابن دحية في (سلسلة الذهب في نسب سيد العرب والعجم).

(169) قال السهيلي : الاصح في هذا الحديث انه من قول ابن مسعود، وقال الامام القسطلاني نقلا عن ابن دحية : «اجمع العلماء والاجماع حجة - على ان رسول الله ﷺ انتسب الى عدنان ولم يتجاوزه» ج1 من المواهب ص : 14.

(170) المطرب : ص : 230.

لابن الفرضي – كتاب المولد للواقدي – الاستيعاب في اسماء الاصحاب لابن عبد – البر حاشية الشيخ ابي بحر سفيان بن العاصي – سيرة الزهري» – سيرة موسى بن عقبة – سيرة سليمان بن المعتمر – سيرة يونس بن بكير – تفسير يحيى بن سلام – تفسير الحميدي – الجامع الصحيح للبخاري، وغيرها.[171].

ونسجل ان كتب الفهارس والبرامج الاندلسية كفهرست ابن خير[172]، وابن عطية[173]، وبرنامج شيوخ الرعيني تشير الى اعتماد هذه المصادر، وشبيهاتها في الدرس العلمي الاندلسي، كما نسجل أن كتب الطبقات والتراجم الاندلسية تأخذ في اعتبارها المنهجي التنصيص على أنساب المترجمين والافاضة في رفعها احيانا لجلاء مكانتهم الاسروية والاجتماعية، ومن ثم جلاء مكانتهم العلمية المرموقة، كما ان فن النسب وجد رواجا خاصا في الدولة الموحدية يقول الاستاذ محمد المنوني «وهذا الفن كان به مزيدا اعتناء في هذه الدولة ومن مظاهر هذا ما ذكره ابو القاسم الزياني في كتابه : «تحفة الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب» فإنه بعد ما ذكر ان منصب النقابة في بني أمية وبني العباس كان يعدل منصب الوزارة، وأفاض في هذا قال : وكذلك كان شأن النقابة بالمغرب أو قريب منه أيام لمتونة والموحدين... ومن التآليف التي وضعت في النسب لهذا العهد «كتاب الانساب في معرفة الاصحاب» لمؤلف مجهول كان يعيش في هذا العهد... و«كتاب أخبار المهدي» للبيدق، وتقييد ابن عبد الله المراكشي المعروف بالاصولي في الشرفاء العمرانيين، وبعض وفيات الاعيان، وغير ذلك من الأمور المهمة»[174].

– وقد سبقت الاشارة الى رواية ابي القاسم الملاحي حول المتاعب التي جناها شيخه السهيلي من رفعه نسب يعقوب المنصور الى ذرية النبي عليه السلام وتهمنا الرواية المزعومة هنا من حيث كشفها عن حساسية موضوع النسب يومئذ، وتوجيه الاحداث أحيانا بتأثيره.

---

(171) تنظر هذه المصادر، وباقي مصادر الروض الانف في مبحث خاص نختم به هذه الاطلالة. ص : 173–180.

(172)(173) تنظر ص : 239–240 حيث اثبت سنده لكتاب نسب قريش لزبير بن بكار، وكتاب النسب لابي عبيد القاسم بن سلام، وتنظر اسانيده لكتب لسيروا المغازي من ص : 230 الى 237 طبعة بيروت 1963، وتنظر أسانيد ابن عطية الى سيرتي ابن اسحاق وابن هشام في ص : 51، والى التاريخ الكبير للبخاري ص : 75، والى الاسماء والكنى للنسائي ص : 102 (فهرس ابن عطية تحقيق : محمد ابو الأجفان، ومحمد الزاهي، الطبعة الأولى 1980 بيروت.

(174) العلوم والاداب الفنون على عهد الموحدين ص : 66.

تطبيقات على تقويم الانساب :

لقد كانت وراء اهتمام الإمام بالانساب علل متباينة لخصها في عبارة : الكشف عن «النسب العويص» التي ترمز الى عقبات شتى تحول دون معرفة صحة النسب، سيحاول المؤلف الكشف عن طبيعتها، ثم تقديم البدائل الموضوعية، وهذه نماذج تطبيقية لها :

1) استقصاء عمود النسب، مع الابانة عن القبيلة والبطن :

يقول متقصيا نسب عميس والد اسماء زوج جعفر بن ابي طالب : «وذكر (أي ابن هشام) اسماء بنت عميس امرأة جعفر بن أبي طالب، وعميس أبوها هو : ابن معد ابن الحارث بن تيم بن كعب بن مالك بن قحافة بن عامر بن ربيعة بن زيد بن مالك بن نسر بن وهب بن شهران بن عفرس بن خلف بن افتل، وهو جماعة خثعم بن انمار على الاختلاف في أنمار هذا، وقد تقدم وأمها هند بنت عوف بن زهير بن الحارث من كنانة، وهي اخت ميمونة بنت الحارث الهلالية زوج النبي ﷺ، أمهما واحدة، وأخت لبابة أم الفضل امرأة العباس، وكن تسع أخوات فيهن قال رسول الله ﷺ «الأخوات مؤمنات»»[175].

- نلاحظ هنا ضلاعة السهيلي ونفسه الطويل في تقصي النسب، إذ ساق لعميس خمسة عشر جدا، كما أورد لأمها هند ثلاثة اجداد، وتكثيفه لنسب الاب يبرر بشرعية الانتساب من جهته، إلا أن عززنسب الأم هند بذكر أختيها ميمونة زوج الرسول ﷺ ولبابة زوج العباس، ونسبتهما بمصاهرة الرسول ﷺ والعباس يضفي على نسبهما شرفا كبيرا. كما ابان عن قبيلتي الاب، والام خثعم، وكنانة، وزاد فوضح البطن الذي ينتمي اليه عميس وهو انمار والامانة العلمية، نبه الى الاختلاف حول انمار، كما يلاحظ تعزيزه لانضواء هند أم أسماء ضمن تسع اخوات بحديث الرسول ﷺ «الأخوات مؤمنات»، وهذا يكشف عن استئناسه بالحديث الصحيح تعزيزا للنسب.

2) ضبط الاسم، وشكله تلافيا لالتباسه بغيره :

يقول : «وذكر (اي ابن هشام) زنيرة التي اعتقها ابو بكر، وأول اسمها

---

(175) الروض الانف : 2/355 - 366.

زاي مكسورة بعدها نون مكسورة مشددة على وزن فعيلة، هكذا صحت الرواية في الكتاب»[176].

3) تغليط ابن قتيبة في نسب، وتصحيحه، وتمديده الى عهد الاندلس :

يقول مقوما نسب سمية ام عمار، وهي أول شهيد في الاسلام : «هي بنت خياط، كانت مولاة لابي حذيفة بن المغيرة، واسمه مهشم، وهو عم أبي جهل، وغلط ابن قتيبة فيها، فزعم ان الازرق مولى الحارث بن كلدة خلف عليها بعد ياسر، فولدت له سلمة بن الازرق، وقال اهل العلم بالنساء : إنما سمية ام سلمة بن الازرق سمية أخرى وهي : ام زياد بن ابي سفيان، لا أم عمار، وعمار، والحويرث، وعبود بنو ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة بن قيس بن الحصين بن لوذين ويقال الوذيم بن ثعلبة بن عوف بن عامر بن حارثة بن زيام بن عنس بن مالك بن زيد العنسي المذحجي حليف لبني مخزوم، ومن ولد عمار : عبد الله بن سعد بن الحسن بن عبد لله بن عمار بن ياسر، وهو المقتول بالاندلس، قتله عبد الرحمان بن معاوية»[177].

– يتناول هذا التقويم نسب الاسرة المسلمة الشهيدة اسرة آل عمار، التي ضربت مثالا نادرا في التحدي والاصطبار حتى دعا لها الرسول ﷺ : «اللهم لا تعذب احدا من آل عمار بالنار»[178]، لذا حرص السهيلي على بحث نسب سمية ام عمار، فعرف بأبيها خياط، ومولاها ابي حُذَيفة بن المغيرة. والتعريف الأول لتأصيل النسب، والثاني لتمييز الوضعية الاجتماعية – وهي ذات خطوة يومئذ – ثم قوم متشابِه ابن قتيبة فعرف بسمية أم سلمة بن الازرق – وبابنها الذي اشتهرت به وهو زياد بن أبي سفيان، ثم ميزها عن سمية زوج ياسر التي اشتهر لها ثلاثة ابناء : عمار، والحويرث، وعبود، واستقصى لهم خمسة عشر جدا.

---

(176) الروض الانف : 221/3.

(177) الروض الانف : 220/3.

(178) اسرة عمار بن ياسر من اوائل الاسر المجاهدة، قتل ابو جهل امه فكانت أول شهيد في الاسلام، وقد نزل فيه قوله تعالى : ﴿إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾، وقال فيه الرسول ﷺ (إن عمار بن ياسر حشي ما بين أخمص قدميه الى شحمة أذنيه إيمانا)، وكان عليه السلام يمر على آل ياسر وهم يعذبون فيقول : «صبرا آل ياسر، موعدكم الجنة» تنظر مناقبه في الجامع مع شروح ابن حجر ج :7 باب : 20، كتاب «فضائل الصحابة» وتنظر ترجمته ومناقبه في «الاصابة» ج : 2، الترجمة : 5704 ص : 512، وينظر في نفس الجزء (باب عمار) من ص : 476 الى 481.

وحيث إن عمارا اكثر الابناء شهرة : فقد ذكر له من عقبه اللاحق : عبد الله بن سعد المقتول بالاندلس. وكأن المؤلف يريد تمييز هذا النسب بخاصية الاستشهاد، اما مصدر هذا التقويم فهم «أهل العلم بالنساء»، وهذا يكشف عن احتكام الامام الى المصادر المختصة في الموضوع لأنها اكثر توثيقا وضبطا من المصادر العامة، وقد ألمع في «الروض الانف» الى نماذج منها ككتاب النساء لابن عبد البر.

4) مقاربة النسب الصحيح استئناسا بشهادة شعرية :

يقول معقبا على ابن هشام في ذكر أنساب المبايعين في العقبة الأولى : «وذكر فيهم أبا الهيثم بن التيهان ولم ينسبه، ولا نسبه في أهل العقبة الثانية ولا في غزوة بدر، وهو مالك بن التيهان، واسم التيهان ايضا مالك بن عمر بن عبد الأعلم بن عامر بن زعون بن جشم بن الحارث بن الخزرج بن عمر بن مالك ابن الانصاري حليف بني عبد الاشهل، كان أحد النقباء ليلة العقبة، ثم شهد بدرا، واختلف في وقت وفاته، فأصبح ما قيل فيه، إنه شهد مع علي صفين، وقتل فيها رحمه الله.

واحسب ابن اسحاق وابن هشام تركا نسبه – على جلالته في الانصار، وشهوده هذه المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ – لاختلاف فيه، فقد وجدت في شعر عبد الله بن رواحة حين اضاف ابو الهيثم رسول الله ﷺ في منزله – ومعه ابو بكر وعمر – فذبح لهم عناقا وأتاهم بقنو من رطب الحديث بطوله، فقال ابن رواحة في ذلك :

فلم أر كالاسلام عزا لاهله ولا مثل أضياف الاراشي معشرا

فجعله إرشيا كما ترى، والاراشي منسوب الى إراشة في خزاعة، أو الى إرش بن حيان بن الغوث، فالله أعلم : أهو انصاري بالحلف أم بالنسب المذكور قبل هذا، ونقلته من قول ابي عمر في «الاستيعاب»، وقد قيل : إنه بلوي من بني إراشة ابن فاران بن عمرو بن علي، والهيثم في اللغة : فرخ النسر، أو العقاب، والهيثم أيضا ضرب من العشب فيما ذكر أبو حنيفة وبه سمي الرجل هيثما أو بالمعنى الاول، وأنشد :

رعت بقران الحزن روضا منورا عميما من الظلاع والهيثم الجعد[179]

---

(179) الروض الانف : ج : 4، ص : 98.

– نلاحظ في هذا التطبيق التماس السهيلي العذر لابن اسحاق وبن هشام في عدم تنصيصها على نسب أبي الهيثم بن التيهان، للاختلاف الواقع فيه، ونظرا لجلاله هذا الصحابي، فان الامام تأمل اهم المعطيات، وقدم أقرب نسب الى الصحة، الا ان الجديد هنا توظيفه رأي ابن عبد البر في كون ابي الهيثم إرشيا إعتمادا على الصورة الشعرية لابن رواحة، وهو معاصر للهيثم، واكثر معرفة بنسبه، ونستنتج ان الاشارة الشعرية الموثقة – في رأي ابن عبد البر والسهيلي – يمكن ان تكمل وظيفة الوثيقة الناقصة، ونسجل أخيرا مقاربة الامام لمضامين ودلالات الاسماء أو ما يسمى اليوم بالتفسير النفسي للأسماء، فنبه الى معاني الهيثم : فرخ النسر، العقاب، ضرب من العشب، وقد تأوله عليه لاستحسانه، وافترض تأويل المعنى الأول، لاستقباحه.

5) تصحيح التقديم والتأخير في سلسلة النسب :

يقول مصححا ما أورده ابن هشام في نسب زيد بن نفيل : «وقال : زيد بن عمرو بن نفيل الى آخر النسب[180] والمعروف في نسبه ونسب ابن عمه عمر بن الخطاب : نفيل بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بتقديم رباح على عبد الله، ورِزاح بكسر الراء قيده الشيخ أبو بحر، وزعم الدار قطني انه رزاح بالفتح : رزاح بن ربيعة أخو قصي لامه الذي تقدم ذكره»[181].

– نلاحظ في هذا النموذج حسم السهيلي في تصحيح نسب زيد بن عمرو بن نفيل قياسا على نسب ابن عمه عمر بن الخطاب المشهور، وحتى لا يشتبه في هوية جده رزاح، فقد شكله اعتمادا على حاشية الشيخ ابي بحر سفيان بن العاصي التي أثنى عليها مرارا في «الروض الانف»، في حين اعتبر شكل الدارقطني – رغم شهرته – زعماً، لأن حاشية ابي بحر دلت – كما يشير السهيلي – على اختصاصه في رجالات السيرة، وتحقيقه وضبطه لاعلامها، في حين ان الدارقطني مختص في علم الحديث. وتؤكد هذه الملحوظة ما درج عليه إمامنا من

(180) نسبه الوارد عند ابن هشام : زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى بن عبد الله بن قرط بن رباح بن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤي، وهو أحد أربعة تشككوا في عبادة اوثان الجاهلية، فكان لكل منهم اختيار، وكان اختياره دين ابراهيم، وخبر لقائه مع الرسول قبل بعثته شهير، وهو مناط تعليقات الفقهاء والاصوليين، لصلته بموضوع الذبائح، (ينظر فتح الباري – كتاب مناقب الانصار، باب : 24 الجزء : 7، ص : 142).

(181) الروض الانف : ج : 2، ص 335–356.

نزوع الى الاصول، والمصادر المختصة بغية التوثيق العلمي، خاصة وأن عمله في «الروض الانف» يقوم اساسا على الاضافة، والمراجعة، والتهذيب.

6) تصحيح النسب اعتمادا على رواية الجامع الصحيح للبخاري :

تعقب السهيلي أخبارا أوردها ابن هشام عن غزوة احد، ومن ذلك تصحيحه نسب عبيد الله بن عدي الذي قصد صحبة جعفر بن عمر بن امية الضمري - وحشيا ليحدثهما عن قتله لحمزة :

«... وقال وحشي لعبيد الله : ما رأيتك منذ ناولتك أمك لسعدية، ولم يذكر اسمها، وام عبيد الله بن عدي هي أم قتال بنت ابي العيص بن أمية ذكرها البخاري في هذا الخبر[182]، ولم يقل السعدية، فهي إذن قرشية أموية لا سعدية، الا ان يريد بها مرضعته إن كانت سعدية»[183].

- الجديد في هذا الموضوع تصحيح نسب ام عبيد الله بن عدي اعتمادا على مصدر حديثي، غير مختص بالانساب، وهو الجامع الصحيح للبخاري، وعلة ذلك تلقي الامة له بالقبول، وتواتر صحته، ومن ثم اعتبر السهيلي أسانيده الحديثية أصلا في التوثيق، والتحقيق.

7) اتصال المؤلف بالسند اصل غير ترجيح النسب :

من بين تعقيبات السهيلي على اخبار ابن هشام في غزوة خيبر، تساؤله عن اسم ونسب الشخص الذي كان على المغانم :

«وذكر حديث عبد الله بن مغفل حين احتمل جراب الشحم، وأراد صاحب المغانم اخذه منه، ولم يذكر اسم صاحب المغانم، وروى عن ابن وهب انه قال : «كان على المغانم يوم خيبر ابو اليسر كعب بن عمرو بن زيد الانصاري هكذا وجدته في بعض كتب الفقه مرويا عن ابن وهب، ولم يتصل لي به إسناد»[184].

8) توظيف النسب، وتحقيقه، لغاية فقهية :

يقول مبينا نسب ام زيد بن عمرو بن نفيل الذي كان له موقف خاص

(182) صحيح البخاري : كتاب المغازي : باب قتل حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه.

(183) الروض الانف : ج : 5، ص : 459.

(184) الروض الانف ج : 6، ص : 561.

من الدين، اذ فارق الأوثان، والميتة والدم والذبائح القربات، كما تورع عن الدخول في النصرانية أو اليهودية وقال : أعبد رب ابراهيم : «أم زيد هي : الحيداء بنت خالد الفهمية، وهي امرأة جده نفيل ولدت له الخطاب، فهو أخو الخطاب لامه، وابن اخيه، وكان ذلك مباحا في الجاهلية بشرع متقدم، ولم تكن من الحرمات التي انتهكوها، ولا من العظائم التي ابتدعوها، لأنه أمرٌ كان في عمود نسب رسول الله ﷺ فكنانة تزوج امرأة ابيه خزيمة، وهي برة بنت مر، فولدت له النضر بن كنانة، وهاشم ايضا قد تزوج امرأة ابيه واقدة فولدت له ضعيفة، ولكن هو خارج عن عمود نسب رسول الله ﷺ لانها لم تلد جدا له، أعني : واقدة، وقد قال عليه السلام : «انا من نكاح لا من سفاح»[185]، ولذلك قال سبحانه : ﴿وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[186]، اي الا ما سلف من تحليل ذلك قبل الاسلام، وفائدة هذا الاستثناء ألا يعاب نسب رسول الله ﷺ، وليعلم أنه لم يكن في أجداده من كان لغية ولا من سفاح، الا ترى أنه لم يقل في شيء نهى عنه في القرآن : «الا ما قد سلف» نحو قوله : ﴿لاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾[187] ولم يقل «إلا ما قد سلف» ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ﴾[188]، ولم يقل : «إلا ما قد سلف»، ولا في شيء من المعاصي التي نهى عنها الا في هذه، وفي الجمع بين الاختين[189]، لأن الجمع بين الأختين قد كان مباحا ايضا في شرع من قبلنا، وقد جمع يعقوب بين راحيل واختها ليا[190]، فقوله : «الا ما قد سلف» التفاتة إلى هذا المعنى، وتنبيه على

(185) لم يرد لفظه في الاصول الصحاح المعتمدة، ادرجه ابن كثير في سيرته وقال : هذا حديث غريب جدا من حديث مالك، تفرد به القدامي وهو ضعيف وذكر له شواهد قريبة من لفظه، الا أنها تتراوح بين الارسال والغرابة، وضعف الاسناد غير انه أورد أحاديث تزكي معناه مثل ما أخرجه مسلم في صحيحه (إن الله اصطفى من ولد ابراهيم اسماعيل، واصطفى من بني اسماعيل بني كنانة، واصطفى من بني كنانة قريشا، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفا من بني هاشم) (السيرة النبوية لابن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد ص : 189-190-191، طبع القاهرة 1964.

(186) سورة النساء الآية : 22.

(187) سورة الاسراء الآية : 32.

(188) سورة الانعام الآية : 151.

(189) يريد قوله تعالى : ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ سورة النساء الآية : 23.

(190) ذكر السهيلي في «التعريف والاعلام» ص : 82، ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ : انما يعني اباه وخالته وهي ليا، لان أمه كانت قد ماتت، وقيل بل كانت حية، والله اعلم، ومن ليا، أخوه يهوذا وهو القائل : «لا تقتلوا يوسف...» وقال السيوطي بصيغة الجزم : (وهما ابوه وأمه : راحيل أخرجه ابن ابي حاتم عن قتادة)، ثم اضاف : (واخرج – اي ابن حاتم – عن السدي قال : (خالته واسمها ليا) مفحمات الاقران في مبهمات القرآن، تحقيق اياد خالد الطباع، ص : 126، الطبعة الأولى : 1986، بيروت.

هذا المغزى، وهذه النكتة لقنتها من شيخنا الامام الحافظ ابي بكر محمد بن العربي – رحمه الله – وزيد هذا هو : والد سعيد بن زيد احد العشرة الذين شهد لهم بالجنة[191]، وأم سعيد فاطمة بنت نعجة بن خلف الخزاعي»[192].

– يبرز هذا النموذج التطبيقي عقلانية السهيلي، وعدم احترازه من مناقشة هذه الصورة التي قد يشعر البعض إزاءها بحساسية خاصة، طالما أنه يحتكم الى النص القرآني ويعتبره المعيار الفاصل، والمثير أن سياق الموضوع الذي كان يناقشه لم يكن يفرض عليه التعريج على نسب رسول الله ﷺ، لأنه صدر به كتابه، لكنه تعمد هذا الاستطراد، ليوضح ملابسات بعض الانكحة الجاهلية المسنونة بشرع متقدم، كالزواج بامرأة الاب، وقدم مثالين لعمرو بن نفيل ونزه هذه السنة من الابتداع وانتهاك الحرمات، وقاسها على جمع يعقوب عليه السلام بين الاختين راحيل وليا، بحكم الشرع المطبق يومئذ، ومن ثم فالسهيلي يدمج هذه الحالات في الانساب الطاهرة، لانها بريئة من جميع مظاهر البغاء الجاهلي مثل سفاح الجاهلية[193] ونكاح الاستبضاع[194]، ونكاح الجمع[195]، وغيره. ولو كانت

---

(191) هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد، وسعيد وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة ابن الجراح، رضي الله عنهم، وقد أسند ابو داود حديث العشرة الى سعيد بن زيد (ينظر كتاب السنة – باب في الخلفاء) في حين اسنده الترمذي الى عبد الرحمن بن عوف، ويلاحظ أن حديث سعيد يدخل النبي ﷺ في العشرة، ويستثني ابا عبيدة في حين يستثني حديث عبد الرحمان ابن عوف شخص الرسول ﷺ ولعل هذا ظهر، من صيغة الحديث، كما ان الاخبار بكون الرسول ﷺ في الجنة أمر مفروغ من بداهته، في حين ان الإخبار بحظوة العشرة بشرى لهم واي بشرى (ينظر شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء، تخريج محمد ناصر الدين الالباني ص : 549 الى 553 – الطبعة السادسة : 1400 هـ بيروت.

(192) الروض الانف : ج : 2 ص : 355-356.

(193) (194)(195) أورد البخاري في صحيحه : «كتاب الانكحة باب من قال : لا نكاح إلا بولي» حديث عائشة الجامع، وأبرزت فيه أربعة أشكال لنكاح الجاهلية، ولأهميته نورده بلفظه :
«إن النكاح في الجاهلية كان على اربعة أنحاء» :
1 – فنكاح منها : نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل الى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها.
2 – ونكاح آخر : كان الرجل يقول لامرأته اذا طهرت من طمثها : ارسلي الى فلان، فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها، ولا يمسها ابدا حتى يبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها اصابها زوجها اذا احب وانما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع.
3 – ونكاح آخر : يجتمع الرهط دون العشرة، فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فاذا حملت ووضعت ومرّ ليال بعد ان تضع حملها، ارسلت اليهم فلم يستطع رجل منهم ان يمتنع حتى يجتمعوا عندها تقول لهم : قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدت فهو ابنك يا فلان، تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع ان يمتنع به الرجل.

أنكحة اجداد الرسول ﷺ مشوبة بأدنى شبهة لعيَّر كفار قريش بها الرسول ﷺ لجلالة النسب عند العرب، وعند استعراضنا لتحدياتهم، وتحرشاتهم لا نعثر على أدنى تعريض بنسبه الشريف بل إن طهارة اصوله شكلت رادعا كبيرا، وعاصمة قوية.

وكعادة السهيلي، فإنه عند استعراضِه لسلسلة النسب، فإنه يمددها لِصالح عقب شهير، كما هو الحال بالنسبة لسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل احد العشرة المبشرين بالجنة.

ظاهرة التوثيق والامانة العلمية في «الروض الانف»

لم يشترط السهيلي على نفسه صراحة توثيق النصوص والاخبار، كما اشترط إيضاح اللفظ الغريب، والاعراب الغامض، والنسب العويص، واستنباط الحكم الفقهي، وتتمة الخبر الناقص، وقد أحببت تتويج هذا الاستنطاق لمنهجه في «الروض الانف» برصد خاصية التوثيق، والامانة العلمية التي وسمت مشروعه هذا بالسمة العلية التي تسامت به عن مجرد توليد التراكمات اللفظية، الى البصر بالنصوص، وفحصها، ومراقبتها رقابة جسدية أحيانا ادق معايير وشروط التحقيق العلمي المعاصر.

وأعتقد أن لشهادة محقق «الروض» الاستاذ المرحوم عبد الرحمن الوكيل أهمية خاصة، لأنها ترجمة لمعيشة حميمة لنصوصه، قال «إني احتشدت لها بكل ما أملك من جهد لا أزعم أنه عظيم، وإنما أزعم أنه كل ما أملك»[196]، وهذه شهادته :

«... ومما جعلنا أيضا شديدي الاحترام للرجل – رغم ما وجدت عنده من خرف – هذه الحقيقة التي تطالعك في كتابه إنها الامانة الصادقة في النقل،

---

4 – ونكاح رابع، يجتمع الناس الكثير، فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاءها : وهن البغايا كن ينصبن على ابوابهن رايات تكون علماً، فمن ارادهن دخل عليهن، فاذا حملت احداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة ثم الحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاطته به ودعي ابنه، لا يمتنع من ذلك.
فلما بعث محمد ﷺ بالحق هدم نكاح الجاهلية كله الا نكاح الناس اليوم، وقد نقل الحافظ ابن حجر عن الداودي انكحة أخرى جاهلية كنكاح الخدن (ولا متخذات اخدان) ونكاح البدل، ونكاح المتعة... (ينظر فتح الباري : كتاب الانكحة : باب من قال لا نكاح الا بولي ج : 9، ص : 184-185.

(196) الروض الانف ج : 1، ص : 14 –مقدمة المحقق–.

ونسبة كل شيء الى قائله، فلم يأت بزيادة مفتراة، أو يقترف في نقله نقصا قد يغير من مفهوم القول، وقد راجعت لعظم ما نقل، وقايسته على مصادره، فلم أجد إلا طهر الامانة، ونبل الصدق في كل نقوله...»[197].

كما نجد تنصيصا على نفس هذه الميزات في شهادات شتى لدارس آخر معامر وهو الدكتور محمد ابراهيم البنا الذي تمرس بالتراث النحوي للسهيلي[198]. على أننا لا نعدم في شهادات الاقدمين اشادة بنفس الخاصية نكتفي منها بما افضى به المؤرخ، الناقد، الأديب احمد المقري في حق ابي القاسم : «كان مقرئا مجودا، متحققا بمعرفة التفسير... محدثا واسع الرواية ضابطا لما يحدث به، حافظا متقدما»[199].

واعتقد ان عبارة «الجمع بين الرواية والدراية» التي عدّل بها الاقدمون والتي نعت بها ابن الجزري السهيلي[200] تنطوي في عمقها على الاقرار بقدرة العالم على تحقيق، وتوثيق مروياته، ليتفقه فيها، ويستنبط منها الأحكام والتشريعات الصحيحة.

ونخلص من هذا إلى أن ميزة التوثيق، والتحقيق لم تكن حبُساً على «الروض» وحده، وإنما كانت لازمة منهجية طبعت تصانيفه تلك التي نعتت بالحسن[201] والتأنق[202].

وسنحاول - من خلال التطبيقات التالية - رصد أبرز مقومات التوثيق، والتحقيق في «الروض»، والكشف عن طبيعة الموضوعات التي حظيت أكثر من غيرها بهذه الميزة، مع التنوي بمعالم الامانة العلمية في النص، والإلماع الى بعض العوامل التي كونتها ورسختها.

1) النسخة الصحيحة هي الأصل :

حقق السهيلي اسماء بعض الاماكن التي سلكها الرسول ﷺ مع ابي

---

(197) الروض الانف ج : 1، ص : 16 - نفس المقدمة -.

(198) نجدها في مقدمة «امالي السهيلي» وبين ثنايا «ابو الحسين بن الطراوة» ودراساته لتراث السهيلي.

(199) الاحاطة ج : 3، ص : 477.

(200) غاية النهاية في طبقات القراء ج : 1، ص : 371.

(201) البداية والنهاية ج : 12، ص : 318.

(202) تذكرة الحفاظ ج : 4، ص : 1348 - الترجمة : 1099.

بكر – صحبة دليلهما – في الطريق الى المدينة المنورة، ومن ذلك ضبطه لاسمي «لفت» و«مجاج» :

أ) «... وذكر لقفا بفتح اللام في قول ابن اسحاق، وفي رواية ابن هشام : لفتا، واستشهد ابن هشام يقول معقل الهذلي :

نزيعا محلبا من أهل لفت ـ لحى بين أثلة فالنجام

وألفيت في حاشية الشيخ على هذا الموضع قال : لفت بكسر اللام، الفيته في شعر معقل هذا في أشعار هذيل في نسختين، وهي نسخة صحيحة جدا، وكذلك ألفاه من وثيقته وكلفته ان ينظر فيه لي في شعر معقل هذا في أشعار هذيل مكسور اللام في نسخة ابي علي القالي المقروءة على الزيادي ثم على الاحول ثم قرأها على ابن دريد رحمه الله، وكذلك كان الضبط في هذا الكتاب قديما حتى ضبطته بالفتح عن القاضي وعلى ما وقع في غيرها، انتهى كلام ابي بحر وقد ذكر ابو عبيد البكري : لفتا بكسر اللام كما ذكر أبو بحر».

ب) وذكر المواضع التي سلك عليها، وذكر فيها «مجاج» بكسر الميم وجيمين وقال ابن هشام : ويقال فيها «مجال» بالفتح، وقد الفيت شاهد الرواية ابن اسحاق في لقف – وفيه ذكر مجاج بالحاء المهملة بعد الجيم، وهو قول محمد بن عروة بن الزبير.

لعن الله بطن لقف مسيلا ومجاحا وما أحب مجاحا
لقيت ناقتي به، وبلقف بلدا مجدبا وارضا شحاحا

هكذا ذكر الزبير بن أبي بكر، «ولقف» آخر غير «لفت» فيما قال البكري(203).

نستنتج من النص ما يلي :

1 – **التخصيص** على اعتماد النسخ المصححة (نسخة أبي بحر)(204)، ونسخة أبي علي القالي.

2 – معيار صحة النسخة يتمثل في قراءتها على الثقات المتقدمين (الزيادي،

---

(203) الروض الانف : ج : 4، ص : 248.

(204) تنظر المساهمة القيمة لأستاذنا الدكتور ابراهيم بن الصديق في الندوة الوطنية للسيرة النبوية، التي نظمتها جمعية ابي رقراق بسلا أيام : 4–5–6 دجنبر 1987، .موضوع : «مميزات المدرسة المغربية في ضبط وقائع السيرة النبوية من خلال مصادر الامام السهيلي في الروض الانف» ص : 9 الى 12 مرقونة على الآلة الكاتبة.

الاحول) ثم قراءتها على الشيخ المباشر (ابن دريد استاذ القالي) ومن ثم تكون ضمانة تواتر صحتها جيلا بعد جيل.

3 – استعراض أبرز الاقوال في المسألة (ابن اسحاق – ابن هشام، الزيادي – ابن دريد – القالي – أبو بحر – الزبير بن أبي بكر).

4 – ترجيح الرواية الاصح يكون عن طريق النص الشعري الاقدم، الموثق.

5 – تشعب الخلاف في الاسماء المتشابهة، يشعر باختلاف المسميات.

2 – إحالة النص على صاحبه :

يقول الامام موثقا اسم احد الاعلام في مبحث : «مبادأة رسول الله ﷺ قومه : «وذكر (أي ابن اسحاق) مجيء النفر من قريش الى أبي طالب في أمر النبي ﷺ، وذكر انسابهم، وذكر فيهم ابا البختري بن هشام، قال : واسمه لعاصي ابن هشام، وقال ابن هشام، هو العاصي بن هاشم والذي قاله ابن اسحاق هو ابن الكلبي، والذي قال ابن هشام هو قول الزبير بن ابي بكر، وقول صعب وهكذا وجدت في حاشية كتاب الشيخ ابي بحر سفيان بن العاصي[205].

نسجل الملاحظات الآتية :

1 – تأصيل القولتين، بإحالتهما على أصحابهما الاصلاء.

2 – الايمان بالترجيح عند تضافر وتوافق رأيين (قولة ابن هشام).

3 – التنصيص على مصدر النص كله (حاشية ابي بحر).

3) تناسب الآثار والاقوال يفضي الى التصديق :

يقول محققا شهادة الرسول ﷺ في جبل أحد : «... وأحد الجبل المعروف بالمدينة، سمي بهذا الاسم لتوحده وانقطاعه عن جبال أخر هنالك، وقال فيه الرسول ﷺ : «هذا جبل يحبنا ونحبه»[206]، وللعلماء في معنى هذا الحديث أقوال : قيل أراد أهله : وهم الأنصار، وقيل اراد أنه كان يبشره اذا رآه عند القدوم من أسفاره بالقرب من أهله ولقائهم : وذلك فعل المحب، وقيل : بل حبه حقيقة، وضع الحب فيه كما وضع التسبيح في الجبال المسبحة مع داود[207]،

---

(205) الروض الانف ج : 3، ص : 51.

(206) صحيح البخاري – كتاب الأطعمة – باب الحيس. وكتاب الدعوات : باب التعوذ من غلبة الرجال.

(207) بقصد الآيات : ﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ، وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ، إِنَّا سَخَّرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ﴾ سورة ص، الآيتان 17–18. ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ الانبياء الآية : 7. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾ سورة سبأ الآية : 10.

وكما وضعت الخشية في الحجارة التي قال الله فيها : ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[208]، وفي الآثار المسندة ان أحدا يوم القيامة عند باب الجنة، وذكره ابن سلام في تفسيره، وفي المسند من طريق ابي عبس بن جبر عن رسول الله ﷺ قال : «أحد يحبنا ونحبه، وهو على باب الجنة، وعير يبغضنا ونبغضه، وهو على باب النار» ويقويه قوله ﷺ : «المرء مع من أحب»[209]، فتناسبت هذه الآثار، وشد بعضها بعضا»[210].

نسجل هنا ما يلي :

1 – استعراض ابرز مفاهيم العلماء للحديث الوارد.
2 – سياق نصوص حديثية مشاكلة له، تعضيدا وتقوية، والاحالة على مصادرها (الآثار المسندة – تفسير ابن سلام – المسند من طريق ابي عبس بن جبر).
3 – تحقيق مصداقية النص الاصلي من خلال توافقه مع نصوص أخرى، وعدم وجود تناقض يوهن الصحة.
4 – تحقيق مصداقية مفاهيم النص جميعها، لعدم تنافرها، وهو شكل من أشكال تحقيق المضامين اذا صح التعبير.
5 – تعضيد النص الخاص (هذا جبل يحبنا ونحبه) بنص عام (المرء مع من أحب). تسويغا لمعنى الخاص.

4) التحفظ من صحة الخبر لعدم اتصال السند :

يقول الامام بصدد تحقيق اسم المسؤول عن المغانم في غزوة خيبر :

«... وذكر (أي ابن هشام) حديث عبد الله بن مغفل حين احتمل جراب الشحم، وأراد صاحب المغانم اخذه منه، ولم يذكر اسم صاحب المغانم، وروي عن ابن وهب انه قال : كان على المغانم يوم خيبر ابو اليسر كعب بن زيد الانصاري، هكذا وجدته في بعض كتب الفقه مرويا عن ابن وهب، ولم يتصل لي به اسناد»[211].

---

(208) سورة البقرة الآية : 74.
(209) صحيح البخاري، كتاب الادب، باب علامة الحب في الله.
(210) الروض الانف : ج : 5، ص : 449.
(211) الروض الانف : ج : 6، ص : 561.

نضيء النص بالآتي :

1 - عدم اتصال المحقق بالاسناد، وتعذر تحقيق الاسم اعتمادا على مصدر حديثي متخصص، يقويان حكم التحفظ والاحتراز.
2 - التنصيص على عدم اتصال الاسناد موقف علمي، الا ان التعميم في الاحالة (بعض كتب الفقه) لا يسعف الباحث في الحل الا بعد جهد.

5) ايراد اقوال الخصم شرط علمي موضوعي :

يقول السهيلي في موضوع سياق الاشعار الهاجية لرسول الله ﷺ. «لا اعرض لشيء من أشعار الكفرة التي نالوا فيها من رسول الله ﷺ الا شعر من أسلم وتاب كضرار، وابن الزبعري، وقد كره كثير من أهل العلم فعل ابن اسحاق في ادخاله الشعر الذي نيل فيه من رسول الله ﷺ ومن الناس من اعتذر عنه وقال : حكاية الكفر ليس بكفر، والشعر كلام، ولا فرق ان يروي كلام الكفرة ومحاجتهم للنبي ﷺ وردهم عليه منثورا، وبين أن يروى منظوما، وقد حكى ربنا سبحانه في كتابه العزيز مقالات الأمم لأنبيائها وما طعنوا به عليهم، فما ذكر من هذا على جهة الحكاية نظما أو نثرا فإنما يقصد به الاعتبار بما مضى، وتذكر نعمة الله تعالى على الهدى والانقاذ من العمى، وقد قال عليه السلام : «لأن يمتلىء جوف احدكم قيحاً خير له ان يمتلىء شعرا»[212]. وتأولته عائشة رضي الله عنها في الاشعار التي هجي بها رسول الله ﷺ وانكرت قول من حمله على العموم في جميع الشعر»[213].

نسجل الملاحظات الآتية :

1 - مشايعة السهيلي اكثرية اهل العلم في كراهة ايراد اشعار الكفرة التي نالت من رسول الله ﷺ ويبرر الاستاذ رضا عبد الجليل الطيار هذا الموقف الاخلاقي بقوله : «... وهذا الاستثناء لأشعار الكفرة غير علمي، ولكنه نابع من ورعه وتحرجه الديني»[214].
2 - يلاحظ دفاع ضمني عن ابن اسحاق من خلال حجج موضوعية :

---

(212) صحيح البخاري، باب ما يكره أن يكون الغالب على الانسان الشعر حتى يصده عن ذكر الله والعلم والقرآن.
(213) الروض الانف ج : 5، ص : 73-74.
(214) الدراسات اللغوية في الاندلس، ص : 158.

– حكاية الكفر ليس بكفر بمعنى أن رواية تهم الخصم لا تدل بالضرورة على الاعتقاد والتسليم بها.
– النظرة العلمية تقضي بقياس اشعار الهجاء على نثرياته التي ساق منها القرآن – وهو الكتاب الاقدس – نماذج تصور الصراع الذي خاضه الانبياء مع أقوامهم.
– توظيف الاشعار الهاجية للعبرة، وشكر نعمة الهداية، وهنا يصبح الالتزام بالموضوعية العلمية مفضيا الى نقيض ما توجس منه المتحفظون. بمعنى أن الشرط العلمي يرسخ الشرط الاخلاقي ولا يلغيه أو يهيمن عليه.
– الدفاع العلمي عن الشعر باعتباره ابداعا وبيانا، والاحتجاج بتأويل عائشة – وهي رمز فقهي وأخلاقي رفيع من بيت النبوة – حديث الرسول ﷺ حول الشعر لأن «يمتلىء جوف...»

6 – محفوظات الحاضر المعاين الثقة اصح من محفوظات الغائب رغم فقهه :

يقول السهيلي – محققا ملابسات السماع لنداء أصحاب القليب يوم بدر : «... وذكر (أي ابن هشام) انكار عائشة ان يكون عليه السلام قال : «لقد سمعوا ما قلت» قالت : وإنما قال : «لقد علموا ان الذي كنت اقول حق».

قال المؤلف : وعائشة لم تحضر، وغيرها ممن حضر أحفظ للفظه عليه السلام، وقد قالوا له : يا رسول الله : أتخاطب قوما قد جيفوا أو أجيفوا ؟ فقال : «ما أنتم بأسمع لما اقول منهم»، واذا جاز أن يكونوا في تلك الحال عالمين، جاز ان يكونوا سامعين إمّا بآذان رؤوسهم اذا قلنا : إن الروح يعاد الى الجسد أو بعض الجسد عند المساءلة – وهو قول الأكثرين من أهل السنة – وإما بأذن القلب أو الروح، على مذهب من يقول بتوجه السؤال الى الروح، من غير رجوع منه الى الجسد أو إلى بعضه، وقد روي أن عائشة احتجت بقول الله سبحانه : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾[215]، وهذه الآية كقوله تعالى : ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ، أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾[216] ؟ ! أي أن الله سبحانه هو الذي يهدي ويوفق ويوصل الموعظة الى آذان القلوب، لا أنت، وجعل الكفار أمواتا وصما على جهة التشبيه بالاموات وبالصم، فالله هو الذي يسمعهم على الحقيقة إذا شاء،

(215) سورة فاطر الآية : 22.
(216) سورة الزخرف الآية : 40.

لا نبيه، ولا أحد، فإذن لا تعلق بالآية على وجهين : أحدهما : أنها إنما نزلت في دعاء الكفار الى الايمان. والثاني أنه إنما نفى عن نبيه أن يكون هو المسمع لهم، وصدق الله فإنه لا يسمعهم - إن شاء - إلا هو، ويفعل ما يشاء وهو على كل شيء قدير»[217].

نسجل الملاحظات التالية :

- جلالة الشخص وفقهه لا تنسخ مبدءًا علميا موضوعيا يقضي بتفضيل رواية الحافظ الحاضر على رواية الثقة الجليل الناقل.
- تحقيق الخبر من خلال موقعه من الحوار العام، بمعنى التنبيه الى ارتباط النص صياغة وموضوعا بما قبله وما بعده.
- تحقيق الخبر على المستوى الموضوعي يقتضي إسقاط عِلل المنتقد احتكاما إلى نصوص أقوى (القرآن الكريم).

7 - اكتشاف الانتحال لا ينسخه جلال أو شهرة المنتحل عليه :

يقول السهيلي محققا انتحال قصيدة على أبي بكر الصديق ومطلعها :

أمن طيف سلمى بالبطاح الدمائث   أرقت وأمر في العشيرة حادث

«... وذكر ابن هشام أن قوما من أهل العلم بالشعر أنكروا أن تكون هذه القصيدة لابي بكر، ويشهد لصحة من أنكر أن تكون له ما روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت : «كذب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر في الاسلام» رواه محمد البخاري عن أبي المتوكل عن عبد الرزاق...»[218].

نستنتج الملاحظات التالية :

- تفيد عبارة «أهل العلم بالشعر» ضرورة الاخذ برأيهم، لأنهم أهل اختصاص، وشهادة المختص ليست كشهادة غيره.
- تعضيد شهادة المختص شهادة عائشة التي وثقها وأخرجها البخاري وهي كريمة أبي بكر، وألصق به من غيره، وخبيرة بالشعر والشعراء ومن ثم كانت شهادتها أقوى من شهادة غيرها.

---

(217) الروض الانف : ج : 5، ص : 175.

(218) الروض الانف : ج : 5، ص : 71.

– الطريف أن صفة الانتحال استهدفت أبا بكر، وكذا ابن الزبعري الذي نسب اليه نص شعري زعم انه ردّ على قصيدة أبي بكر.
– الغريب أن السهيلي أقر انتحال النص، في حين أنه عرف برأب بن حارث الوارد في البيت الثالث عشر قائلا : (وقول أبي بكر : رأب بن حارث : يعني عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب) إلا أن يكون قصده : (وقول أبي بكر فيما انتحل عليه...)
– يلاحظ أن القصيدة من غرر النصوص القديمة، وإن اكتشاف انتحالها لا يمكن أن يتأثر بجلال الشخص المنتحل عليه، وبالتالي لا يمكن أن ينال من قيمتها كأثر فني، لأن الغاية من تصحيح النسبة وتحقيقها غاية علمية أساسا.

8 – صحة النص لا تنقض بعلة الفهم :

يقول الامام محققا دلالة قوله عليه السلام : «أفلح وأبيه إن صدق» : «... فرب كلمة ترك أصلها، واستعملت كالمثل في غير ما وضعت له أولا، كما جاءوا بلفظ القسم في غير موضع القسم، إذا أرادوا تعجبا واستعظاما لأمر كقوله عليه السلام في حديث الاعرابي من رواية اسماعيل بن جعفر : (أفلح وأبيه إن صدق)[219]، ومحال أن يقصد ﷺ القسم بغير الله تبارك وتعالى لاسيما برجل مات على الكفر، وإنما هو تعجب من الأعرابي، والمتعجب منه هو مستعظم، ولفظ القسم في أصل وضعه لما يعظم، فاتسع في اللفظ حتى قيل على هذا الوجه

فإن تك ليلى استودعتني أمانة   فلا وأبي أعدائها لا أخونها

لم يرد أن يقسم بأبي أعدائها، ولكنه ضرب من التعجب، وقد ذهب أكثر شراح الحديث الى النسخ في قوله : «افلح وأبيه» قالوا : نسخه قوله عليه السلام : «لا تحلفوا بآبائكم»[220]، وهذا قول لا يصح، لانه لم يثبت أن النبي ﷺ كان يحلف قبل النسخ بغير الله، ويقسم بقوم كفار، وما ابعد هذا من شيمته ﷺ، تالله ما فعل هذا قط، ولا كان له بخلق، وقال قوم : رواية اسماعيل بن جعفر مصحفة، وانما هو «أفلح والله إن صدق» وهذا أيضا منكر من القول، واعتراض على الاثبات العدول فيما حفظوا، وقد خرج مسلم في «كتاب

(219) صحيح البخاري : باب وجوب صوم رمضان وقال الله تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.
(220) صحيح البخاري – كتاب مناقب الانصار – باب : ايام الجاهلية.

الزكاة» قوله عليه السلام لرجل سأله : أي الصدقة أفضل ؟ فقال : وأبيك لانبئك، أو قال : لاخبرنك، وذكر الحديث[221] وخرج في «كتاب البر والصلة». قوله لرجل سأله، من احق الناس بأن ابره أو قال : اصله ؟ فقال : وأبيك لانبئك، صل أمك ثم أباك ثم أدناك، فأدناك[222]، فقال في هذه الأحاديث كما ترى : وأبيك، فلم يأت اسماعيل بن جعفر إذاً في روايته بشيء مر، ولا بقول بدع»[223].

نستنتج من النص معايير التحقيق الآتية :

– تصحيف الرواية لا يثبت بعلة الفهم، وإنما بالعلل الصناعية الحديثية المعروفة.
– تأكد عدالة وثبوت رواة النص يسقط علة التأويل.
– دعم الرواية «المطعونة» بنصوص صحيحة في موضوعها، يسقط صفة الطعن، ويحولها الى العقل المؤول.
– تحقيق مصداقية النص يتوسل بما سماه السهيلي «مقتضيات لغة العرب» ومن ثم كان استشهاده هنا بالشعر.

معايير أخرى في ايجاز :

إن تقصي أطراف «الروض» ليفضي الى نظرات ثاقبة في التحقيق والتوثيق وتوخيا للتركيز والايجاز، فإننا سنلمع الى أهمها مع الاحالة على مظانها :

9 – تنصيصه على الصفة التي تلقى بها الخبر : سماعا أو تحديثا أو إخبارا أو جادة أو غيرها من طرق الرواية والتلقي، في الوقت ذاته يحدد سلسلة سنده الواصل، المتصل اليه[224].

10 – تكبر، وتحتد عند السهيلي أحيانا «حمية» التحقيق، فيميز ما يعتبره حقائق مما يعتبره مزاعم. ويعلق بلغة غاضبة، متشنجة من قبيل، «حام فما ورد وصأصأ فما فقح»[225]، «لم يصنع شيئا»[226] «هذه فضائح لا غطاء لها»[227]

(221) صحيح مسلم : كتاب الزكاة : باب بيان ان افضل الصدقة الصحيح الشحيح، وباب ان اليد العليا خير من اليد السفلى.

(222) صحيح مسلم : كتاب البر والصلة والاداب : باب الوالدين، وأنهما أحق به.

(223) الروض الانف : ج : 6، ص : 548–549.

(224) ينظر مثال لرواية سماع بسند شيخه ابن العربي : الروض الانف ج : 4، ص : 58–59.

(225) الروض الانف ج : 4، ص : 156–157، وهنا يعرض بابن جني في «مسألة الممنوع من الصرف».

(226) الروض الانف ج : 3، ص : 450... حيث يعرض بابن بطال شارح البخاري في تفسير حديث «الاسراء والمعراج».

(227) الروض الانف ج : 4، ص : 166. حيث يعرض بالنسائي في مسألة «الفرق بين اذ وإذا».

«وهذه هفوة لا تقال، وعثرة لا لعالها»[228].

وبديهي ان هذه التقييمات لا تخدم الهدف العلمي الرصين، وهي – لقلتها – تدل على ما يمكن أن ينال احيانا من هذه الرصانة المشروطة، لأسباب، وبواعث في أغلبها طارئة.

11 – حيث ان «الروض الانف» عنيّ بالقضايا الكبرى في سيرة ابن هشام : فانه لم يوضع الا لمن يسميهم السهيلي، «اهل الفن» أو أهل الاختصاص بلغة العصر، لذا لم يوثق مجموعة من الأخبار لشهرتها، وذيوعها في مصادر السير والفقه، والحديث، والتفسير، وأيضا لبراءتها من الخلافات، وهنا يكون الامام قد وفى بشرط التحقيق، واعتذر عما اعتبره نافلة التوثيق.[229]

12 – نسجل ان فضيلة التحقيق، والتوثيق، لزمته منذ فترة الطلب المبكر، وقبل ضرره الطارىء، يقول : «وأملى علينا أبو بكر الحافظ، وكتبت عنه بخط يدي» «وكذا سمعت الحافظ ابا بكر ينطق به، وقيدناه عن ابي بكر ابن طاهر) – «كذا وجدته... مقيدا»[230].

وفي هذه الدقة، والضبط تماثل كبير بينه وبين الشيخ ابي بحر سفيان ابن العاصي، ولعله تأثر بمنهجه.

13 – يلاحظ ان إمامنا اثار الى مصادره في «الروض» ونيف بها على مائة وعشرين، لكنها شارفت المائتين، فعكس ذلك تعلقه بمبدإ الامانة العلمية، وقد كان من حقه على محقق «الروض» إبراز هذه المزية الاخلاقية العلمية، فيعرف بالمصادر، ويفهرسها، فيبرز جهد الامام، وفضيلة المحقق[231].

14 – تبرز فضيلة الاخلاق العلمية عندما يتهم السهيلي عقله أحيانا بالقصور، ويعترف بعدم ادراك حكمة خفية وراء حكم معين، أو نازلة فقهية دقيقة،

---

(228) هذا مثال من ثلاثة عرض فيها السهيلي بابن سيدة : وقد بالغ في ذلك حتى تجاوز التعريض الى التشهير، الروض الانف ج : 3، ص : 357-359. ج : 5، ص :412.

(229) الروض الانف : ج : 3، ص : 255.

(230) تنظر هذه النصوص حسب ترتيبها في : الروض الانف : ج : 4، ص : 168، ج : 6، ص : 587. ج :4. ص : 248.

(231) حاولت تجريد هذه المصادر من الروض، وهذا جهد المقل. تنظر ص : 173-180.

فتوارى الأحكام، وتغيب التعليلات، ويتشوف العقل الكبير الى الحقيقة في أناة، واصطبار، فيقول مرة : «وقد بقي في نفسي من تأويل هذه الآية شيء حتى يكمل الله نعمته بفهمها إن شاء الله تعالى[232]» ويستعيد مرة قول الأعشى : «أما هذه فلا تزال في النفس منها علالات»[233].

15 – على مستوى الاطار الزمني للاستشهاد يلاحظ استشهاد السهيلي بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر والأمثال، وأقوال الصحابة والفصحاء.

ولم يتجاوز عصور الاستشهاد المعروفة فيمن استشهد بهم من الشعراء[234]. يستثنى من ذلك أبا تمام الذي استشهد به في ثلاثة مواضع في الروض[235] معترفا في الوقت نفسه بأنه ليس بحجة، وإنما استشهد به لعلمه ولإجماع علماء العربية على أنه لم يلحن.

---

(232) الروض الانف : ج : 3، ص : 216–217.

(233) اشتهر عن الأعشى انه قصد الرسول ﷺ ليسلم، فاعترضه – كما يقول ابن هشام – بعض المشركين من قريش وقال له : يا أبا بصير : إنه يحرم الزنا فقال الأعشى، والله ان ذلك لأمر مالي فيه من أرب فقال له : يا أبا بصير فإنه يحرم الخمر، فقال الأعشى : أما هذه فوالله ان في النفس منها لعلالات ولكني منحرف فأتروى منها عامي هذا ثم آتيه فأسلم، فانصرف فمات في عامه ذلك، ولم يعد الى رسول الله ﷺ.
العلالة : بقية اللبن في الضرع، وبقية قوة الشيخ، ومنه حديث عقيل ابن أبي طالب : قالوا فيه بقية من علالة : (اللسان : المجلد : 11 ص : 469–470– مادة : علل).

(234) (235) الرأي الغالب عند القدماء اللغويين ان فترة الاستشهاد تشمل العصر الجاهلي، وتمتد في عصر الاسلام إلى أواخر القرن الثاني الهجري، وهكذا جعلوا آخر من يحتج بشعره في اللغة والنحو والصرف الشاعر ابا اسحاق ابراهيم ابن هرمة القهري (ت : 176 هـ) قال محمد بن زياد بن الاعرابي اللغوي الكوفي (ختم الشعر بابن هرمة)، وبناء على ذلك صنفوا الشعراء الى أربع طبقات :
1 – الطبقة الأولى : الشعراء الجاهليون : (امرؤ القيس، النابغة، طرفة، وغيرهم).
2 – الطبقة الثانية : المخضرمون (كعب بن زهير، حسان بن ثابت، الحطيئة...) ويؤخذ بأشعار هاتين الطبقتين على أنه لغة يقاس عليها، وتبنى عليها قواعد النحو والصرف بالاجماع.
3 – الطبقة الثالثة : الشعراء الاسلاميون المتقدمون الى أواخر القرن الثاني (عمر بن ابي ربيعة (ت : 93 هـ)، والفرزدق (ت : 110 هـ) وذو الرمة (ت : 117 هـ) وابن هرمة (ت : 176 هـ).
إلا أن هناك من تحفظ في الاستشهاد بكلامها لاعتقاده بحداثتها أمثال ابي عمرو ابن العلاء الذي يقول في جرير والفرزدق : (لقد جن هذا المولد حتى هممت ان آمر صبياننا بروايته) وقد ألف في هذه الطبقات الثلاث ابن سلام الجمحي (ت : 231 هـ) كتابه الشهير : «طبقات فحول الشعراء»، وصنفها الى خمسة اقسام : 1) الشعراء الجاهليون والمخضرمون. 2) طبقة أصحاب المراثي. 3) طبقة شعراء القرى العربية. 4) طبقة شعراء يهود. 5) شعراء صدر الاسلام) وهناك من رأى ضرورة امتداد عصر الاستشهاد الى أواخر القرن الرابع، ومنهم ابو منصور محمد الازهري (ت :370 هـ) صاحب «معجم تهذيب اللغة» الذي وقع في أسر اعراب القرامطة سنة 312 بالهبير في شبه الجزيرة العربية – فوجدهم يرحلون رحلتي الصيف والشتاء (ولا يكاد يقع في منطقهم لحن أو خطأ فاحش) وممن تساهل في المسألة ابن جني صاحب الخصائص الذي يرى ان المقياس في الاستشهاد هو سلامة اللغة وبقاء الفصاحة ونقاء السليقة ايا كان موطنها ومن ثم لم يأخذ عن اهل الوبر في عصره لعدم نقاوة سيلقتهم.

تعليق :

وبعد : فهذه نماذج من منهج التحقيق والتوثيق عند السهيلي في «روضه»، أبانت مع غيرها[236] عن إخلاصه لمبدإ الامانة العلمية، وركضه بحماسة وراء الغوامض والمستغلقات يحققها، ويجلي ما انبهم منها وبديهي ان وراء هذا المنهج مؤثرات تدخل في صميم تركيبته الثقافية فقد لاحظنا تقويمه للمتون، والأسانيد، والرواة بنفس معايير علماء الجرح والتعديل، كما لاحظنا توظيفه لمجموعة من الأدوات الأصولية الفقهية كالقياس والاستحسان، وسد الذريعة وغيرها، كما سجلنا ميزته الكبرى التي لا يماثلها فيها الا الأقلون وهي جرأته الفائقة في تعليل الأحكام وتفسير المواقف الناتجة عن المراقبة والتحقيق، والتوثيق، ناهيك بنفسه الطويل في الاستقصاء، والتعقب، وتتبع الجزئيات الدقيقة.

– كما نوهنا بتشبثه بالمصادر والأصول الصحيحة، وإيراد اقوال الخصوم في الرد عليها، وإنزال الناس منازلهم الحقيقية، واتهام العقل قبل النقل، ونشدان المرونة عندما تكون نتيجة موضوعية للتحقيق وتوخيه للخطاب العلمي المتخلق الذي لم تشوشه الا بعض لحظات هيمنت فيها سورة الغضب المشوب بغيرة علمية دفينة.

– ومع ذلك فإننا نأخذ على إمامنا عدم تحقيقه أحيانا لأخبار مستغربة، يوردها دون ان يعمل فيها عقله الكبير، خاصة ما اتصل منها ببعض المغيبات التي لم ترد في شأنها نصوص موثوق بصحتها، أو بعض الاحداث التاريخية الموغلة في القدم والتي تعددت تأويلاتها، ونقتصر من ذلك على مثالين :

أ) عدم تحقيقه خبر ابن هشام عن الكعبة (ان الماء لم يعلها حين الطوفان ولكنه قام حولها، وبقيت في هواء الى السماء وأن نوحا قال لأهل السفينة وهي تطوف

ويلاحظ أن السهيلي يؤمن بمصداقية الاستشهاد بالطبقات الثلاث الأولى، ولا يحترز احتراز ابي عمرو ابن العلاء في جرير والفرزدق، الا انه لم يفتح باب الاستشهاد على مصراعيه كما فعل صاحب الخصائص. واستشهاده بأبي تمام (ت : 231 هـ) يلتقي مع نظرة ابي منصور محمد الازهري، لاجماع اللغويين على عدم لحن ابي تمام، وتأكيد الأزهري عدم لحن أعراب القرامطة، وان كان استثناء السهيلي لابي تمام لا يعني بالضرورة قياس غيره عليه.

ولأخذ نظرة عن المناهل والبطون التي حرص اللغويون على الأخذ منها. ينظر الالفاظ والحروف لابي نصر الفارابي، والاقتراح في اصول النحو للسيوطي ص : 56 تحقيق د.احمد قاسم والمزهر 511/1 –512.

(236) تنظر تطبيقات اخرى في الروض : ج :3، ص : 144–145–376–377–378 وج : 4، ص : 252.

بالبيت : «انكم في حرم الله، وحول بيته، فأحرموا لله، ولا يمس احد امرأة»، وجعل بينهم وبين السماء حاجزا، فتعدى حام، فدعا عليه نوح أن يسودّ لون بنيه فاسود كوش بن حام ونسله الى يوم القيامة»[237]، ومعلوم أن آيات وأحاديث كثيرة تنقض مبدأ التفريق بين الناس على أساس ألوانهم.

ب) عدم تحقيقه لما رواه من حديث سمعه يقرأ على الشيخ الحافظ ابي بكر ابن العربي بسنده الى جابر بن عبد الله قال «بينا أنا مع رسول الله ﷺ نمشي اذ جاءت حية، فقامت الى جنبه، وأدنت فاها من أذنه، وكانت تناجيه، أو نحو هذا، فقال النبي ﷺ : نعم، فانصرفت قال جابر : فسألته : فأخبرني انه رجل من الجن، وأنه قال له : مر أمتك لا يستنجوا بالروث، ولا بالرمة فان الله جعل لنا في ذلك رزقا»[238]. فلو كان هذا النص المستغرب صحيحا لدخل في صميم النصوص التي استعرضت معجزات الرسول ﷺ على ان تأمل معجزاته الصحيحة المأثورة يفضي الى كونها من القبيل الذي يبهر، ويخرق العادة، ولكنه يسكن النفس ويؤوب الى الطمأنينة، والدعة، والايمان، في حين ان الحادث المذكور يبهر فعلا، ولكنه يزرع الهلع والرعب، وحاشاه عليه الصلاة والسلام ان يفعل وهو الذي بعث رحمة للمعالمين، وهو الذي شهد فيه باعثه جل وعلا : ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[239]، ويرصد الأستاذ : عبد الرحمن الوكيل هذه الهانات فيصف السهيلي بأنه «ينقل ما يتفق مع الحق، وما لايتفق في بعض أحيانه، ينقل ما يلمع بنور الحقيقة، وينقل ما يكمن فيه خبث الباطل، من رأى فطير، وحديث سنده أوهى من بيت العنكبوت، ومعناه كيد دنيء من طاغوت»[240]، ومع ذلك فان المتأمل البصير، المنصف لينبهر أمام ميزات الرقابة، والدقة، والفحص التي تمثلت في كتاب حرِم صاحبه أهم حاسة مسعفة في التحقيق والتوثيق، وهي حاسة البصر، لذا نجد الأستاذ الوكيل نفسه يعجب ويتساءل : «ومما يزيدنا اعجابا بالرجل انه فقد بصره وان الكتب التي كانت في زمانه مخطوطة، فمتى طالع كل هذا ؟ وكيف طالعه ؟ وتراثه يشهد

---

(237) الروض الانف : ج : 2، ص : 264 وما بعدها.

(238) الروض الانف : ج : 2، ص : 264 وما بعدها.

(239) سورة آل عمران الآية : 159.

(240) الروض الانف : ج : 1، ص : 16/15 مقدمة المحقق.

بأنه استوعب كل ما قرأ، وبدت سعة اطلاعه، ونفاذ بصيرته، وقوة تفكيره في أكثر ما كتب[241].

ولا عجب أن ينبهر من قَبل الوكيل اعلام كبار كجمال الدين القفطي الذي شهد في السهيلي «ان تصنيفه في شرح سيرة ابن هشام يدل على فضله ونبله وعظمته وسعة علمه»[242]، وأظن ان ابن دحية - تلميذ السهيلي - كان نبيها عندما شهد في شيخه بأنه إن كانت «تصانيفه كثيرة، فمذهبتها الروض الانف»[243].



(241) الروض الانف : ج : 1، ص : 16/15 مقدمة المحقق.
(242) إنباه الرواة على أنباه النحاة ج : 2، ص : 162 الترجمة : 379.
(243) المطرب : ص : 236.

مصادر الروض الانف

أولا : تجريد المصادر : (201 مصدرا ومسألة)

حرف الألف

1 – الابدال ليعقوب ابن السكيت
2 – الابل لابي عبيد القاسم بن سلام
3 – الاجوبة عن المسائل المستغربة لابي عمر يوسف بن عبد البر النمري
4 – أحكام القرآن لبكر بن العلاء القشيري
5 – الاحكام السلطانية لابي الحسن علي بن محمد الماوردي
6 – أحكام النبي ﷺ لابي عبد الله محمد بن فرج المعروف بابن الطلاع
7 – أخبار مكة والمدينة لابن الحسن وزين بن معاوية العبدري السرقسطي
8 – أخبار مكة لابي الوليد محمد عبد الله الازرقي
9 – أخبار المدينة لابي عبد الله الزبير بن بكار
10 – أخبار الردة لوثيمة بن موسى
11 – أدب الكتاب لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري
12 – أسماء رجال السيرة لابي الوليد عبد الله المعروف بابن الفرضي
13 – أسماء رجال الموطإ لابي الحسن الدارقطني
14 – الاسماء والكنى لابي بشر الدولابي
15 – الاستيعاب في أسماء الاصحاب لابن عبد البر القرطبي النمري
16 – اشتقاق الاسماء لابي بكر محمد بن الحسين الشهير بابن دريد
17 – الاشربة لابي داود السجستاني
18 – إعراب القرآن لابي جعفر أحمد بن محمد النحاس
19 – أعلام السنن في شرح جامع البخاري لابي سليمان الخطابي
20 – الاغاني (سماه : الكتاب الكبير) لابي الفرج الاصفهاني
21 – الافعال والاسماء لقطرب

22 – الالفاظ ليعقوب بن السكيت
23 – الامالي لابي علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي
24 – الامثال لحمزة بن الحسن الأصفهاني وهو المعروف بـ «سوائر الأمثال»
25 – الاموال لأبي عبيد القاسم بن سلام
26 – انتخاب نظم القرآن لأبي مكي محمد بن أبي طالب الجرجاني
27 – انساب قريش لابي عبيد الله الزبيري بن أبي بكر القاضي
28 – الإكمال لابي نصر علي بن هبة الله الشهّير بابن ماكولا
29 –الأنواء لابي حنيفة أحمد بن داود الدينوري
30 – انتقال النور لمحمد بن عمر الواقدي
31 –الإنباه على قبائل الرواة لابن عبد البر

حرب الباء

32 – البارع لابي علي اسماعيل بن القاسم القالي
33 – البرهان لابي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني
34 – البدء لابي بكر أحمد بن أبي خيثمة
35 – البستان لعلي بن أبي طالب القيرواني العابد

حرف التاء

36 – تاريخ أبي بكر أحمد بن أبي خيثمة
37 – التاريخ الكبير لابي جعفر الطبري : (تاريخ الأمم والملوك)
38 – التاريخ الكبير لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري
39 – التعريف والاعلام بما ابهم في القرآن من الاسماء والاعلام للسهيلي
40 – التنبيه على معاني «الفرائض وأصولها» لابي القاسم السهيلي
41 – تفسير يحيى بن سلام التيمي البصري الافريقي
42 – تفسير أبي الحسن الماوردي : (النكت في تفسير القرآن).
43 – تفسير القرآن لعبد الرزاق بن همام
44 – تفسير أبي بكر محمد بن الحسن النقاش : (شفاء الصدور)
45 – تفسير عبد بن حميد الكشي
46 – تفسير أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي
47 – تفسير عبد الله بن عباس
48 – تفسير أبي عبد الله محمد بن سنجر
49 – تفسير بقي بن مخلد القرطبي
50 – تفسير الطبري (جامع البيان تأويل آي القرآن)

51 – تفسير أبي عيسى الترمذي صاحب «السنن»
52 –تسمية رجال الموطأ لابي عبد الله بن يحيى المعروف
53 – تاريخ بغداد للخطيب البغدادي
54 – التقريب والارشاد لابي بكر بن العربي المعافري
55 –التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر
56 – التيجان لابي محمد عبد الملك بن هشام «صاحب السيرة»

حرف الجيم

57 –الجامع الصحيح لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري
58 – الجامع الصحيح لابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري
59 – الجامع المختصر لابي عيسى محمد بن عيسى الترمذي
60 –الجامع لمعمر بن راشد
61 – الجامع لابن وهب
62 – الجمهرة في نسب قريش لمصعب الزبيدي
63 –الجمهرة في اللغة لابي بكر محمد بن الحسين بن دريد

حرف الحاء

64 – حاشية أبي بحر سفيان بن أحمد بن العاصي
65 – حاشية أبي الوليد الوقشي على سيرة ابن هشام
66 – الحيوان لابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
67 – الحماسة لابي تمام الطائي

حرف الخاء

68 – الخصائص لابي الفتح عثمان بن جني

حرف الدال

69 – الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البر
70 – الدلائل في شرح غريب الحديث لقاسم بن ثابت
– ابن حزم السرقسطي

حرف الراء

71 – الرجال لعلي بن عبد الله بن جعفر المعروف بابن المديني
72 – الردة لمحمد بن عمر الواقدي

73 –الرقاق لهناد بن السري

74 –رواة مالك لابي الحسن الدارقطني

75 – ري العاطش وأنس الواحش لاحمد بن عمار المهدوي

حرف الزاي

76 – الزاهر لابي بكر محمد بن القاسم المعروف بابن الانباري

حرف السين

77 – سر الصناعة لابي الفتح بن جني

78 – السابق واللاحق لابي بكر الخطيب

79 – سنن أبي عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي

80 – سنن أبي عيسى الترمذي

81 – سنن أبي الحسن الدارقطني

82 – سنن أبي داود السجستاني

83 – السنن لابي علي بن السكن

84 – سيرة رسول الله للتيمي الواقدي

85 – سيرة أبي محمد عبد الملك بن هشام

86 – سيرة رسول الله لحميد بن اسحاق المطلبي

87 – سير موسى بن عقبة

88 – سيرة ابن شهاب الزهري

89 – السيرة ليونس بن بكير

90 – سير سليمان بن المعتمد

حرف الشين

91 – الشامل لابي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني

92 – شرح صحيح البخاري للمهلب بن أبي صفرة

93 – شرح صحيح البخاري لابي الحسن بن بطال

94 – شرح خطبة الرسول لابي بكر بن القاسم المعروف بابن الانباري

95 – شرح أسماء الله الحسنى لابن العربي المعافري (الامد الاقصى في شرح أسماء الله الحسنى)

96 – شرح أبيات الايضاح لاحمد بن سعيد السيرافي

97 – شرح الامثال لابي عبيد البكري

98 – شرح كتاب سيبويه لابي بكر بن السراج

99 – شرف المصطفى لابي سعيد عبد الملك النيسابوري

100 – الشمائل المحمدية لابي عيسى الترمذي

حرف الصاد

101 – الصحابة لابي جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي

حرف الضاد

102 – الضعفاء والمتركون لابي جعفر محمد بن عمرو العقيلي

حرف العين

103 – العلل للستاجي

104 – العلل لابي عيسى الترمذي، صاحب «السنن»

105 – العقيدة للاسفراييني

106 – العين للخليل بن أحمد الفراهيدي

حرف الغين

107 – غرائب مالك لابي الحسن الدارقطني

108 – غريب القرآن للعتبي

109 – الغريب المصنف لابي محمد يحيى بن المبارك العدوي اليزيدي

110 – الغريبين (غريب القرآن والحديث) لابي عبيد أحمد بن محمد الهروي

111 – غريب الحديث لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة

112 – غريب الحديث لابي عبيد القاسم بن سلام

113 – غريب الحديث لابي سليمان حمد بن محمد الخطابي

114 – الغريب المصنف لابي علي القالي

115 – الغوامض والمبهمات لعبد الغني بن سعيد الحافظ

حرف الفاء

116 – الفتوح والردة لسيف بن عمر التيمي الاسيدي

117 – الفصول لابي بكر محمد بن الحسن بن فورك

118 – فضائل مكة لرزين بن معاوية

119 – فضائل المدينة للزبير بن بكار

120 – فوائد الاخبار للاسكاف

حرف القاف

121 – القبور لابي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد المعروف بابن أبي الدنيا

122 – قصيدة أبي العباس الناشيء في نسب الرسول عليه السلام

حرف الكاف

123 – الكامل لابي العباس محمد بن يزيد المبرد

124 – الكتاب لابي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر : سيبويه

125 – الكتاب الكبير لابي عبد الله محمد بن جعفر التيمي النحوي المعروف بابن القزاز

126 – الكتّاب لعمر بن شبَّة

127 – الكِتاب الكبير لعبد الله بن محمد بن حنين (نسبه أحيانا الى المعيطي)

128 – الكافي لابي جعفر النحاس

129 – كراسة في إعراب «لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا» لابي القاسم السهيلي

حرف الميم

130 – المبعث لابي سعيد عبد الملك بن محمد النيسابوري

131 – المحبر لابي جعفر محمد بن حبيب

132 – المحكم والمحيط الأعظم لابي الحسن علي بن اسماعيل ابن سيدة الغرناطي الضرير

133 – مدونة سحنون

134 – مراسيل أبي داود السجستاني

135 – مروج الذهب لابي الحسن المسعودي

مسائل الامام السهيلي التي أحال عليها(•)

136 – مسألة : رؤية الله تعالى في المنام

137 – مسألة : رؤية النبي ﷺ في المنام

138 – مسألة : «الاينية» في حديث الامة السوداء

139 – مسألة : الاعور الدجال

140 – مسألة : في أسرار «سبحان الله وبحمده»

141 – مسألة : اليدين المنمى بهما الى الذات الالهية

142 – مسألة : العين المنمى بها الى الذات الالهية

143 – مسألة : في شرح قوله تعالى :﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ «فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾

144 – مسألة : في شرح قوله تعالى : ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾

145 – مسألة : في شرح قوله تعالى : ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

146 – مسألة : في واو الثمانية

(•) تنظر في مبحث : «مسائل السهيلي المفردة». ص : 92 من القسم الأول من رسالة الباحث.

147 – مسألة : في معنى أبواب الجنة وأبواب النار
148 – مسألة : في دلالات الاحرف التي تتصدر بعض سور القرآن
149 – مسألة : في شرح قوله عليه السلام : «إن الله تعالى جميل يحب الجمال»
150 – مسألة : في تحريم إتيان النساء في أعجازهن
151 – مسألة : في شرح حديث الشؤم الوارد في الموطإ
152 – مسألة : في شرح حديث : «لم أر رجلا أشبه بصاحبكم، ولا صاحبكم أشبه به منه»
153 – مسألة : في أسرار الممنوع من الصرف
154 – مستدرك أبي علي الغساني على «الاستيعاب» لشيخه ابن عبد البر
155 – مستدرك أبي القاسم السهيلي على «الاستيعاب» لابن عبد البر
156 – مسند أبي سعيد الخدري
157 – مسند الامام أحمد بن حنبل
158 – مسند الامام الفريابي
159 – مسند الحارث بن أبي أسامة
160 – مسند أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي
161 – مسند أبي بكر أحمد بن عمرو البزار
162 – مسند أبي بكر بن أبي شيبة
163 – مسند عبد بن حميد الكشي
164 – مسند وكيع بن الجراح
165 – مشكل تأويل الحديث لابن قتيبة
166 – مصنف أبي داود سليمان بن الاشعث السجستاني
167 – مصنف حماد بن سلمة
168 – المصنف لابي عبيدة
169 – المعاني لابي جعفر النحاس
170 – المعارف لابن قتيبة الدينوري
171 – معجم ما استعجم لابي عبيد البكري
172 – المعجم لابي سعيد بن الاعرابي
173 – المعلم بفوائد مسلم للمازري
174 – المغازي لابي اسحاق الزجاج
175 – المقتضب لابي العباس محمد بن يزيد المبرد
176 – المقدمات لاوائل كتب المدونة لابي الوليد محمد بن رشد القرطبي
177 – المقنع لابي جعفر النحاس
178 – مقصورة ابن دريد

179 – المؤتلف والمختلف في أسماء القبائل لابن حبيب النحوي

180 – الموطأ لمحمد بن عمر الواقدي

182 – المؤتلف والمختلف لابي الحسن الدارقطني

183 – المؤتلف والمختلف لابن الفرضي

حرف النون

184 – الناسخ والمنسوخ لابي داود السنجرتي

185 – الناسخ والمنسوخ لابي حفص عمر بن شاهين

186 – النبات لابي حنيفة الدينوري

187 – نتائج الفكر لابي القاسم السهيلي

188 – النساء لابي عمر يوسف بن عبد البر

189 – نسب قريش للزبير بن بكار

190 – نسب قريش لمصعب

191 – النسب الكبير لابن الكلبي

192 – الناسي أو (النامي) لابي جعفر الداودي

193 – نقد الشعر لقدامة بن جعفر

194 – النوادر لابي محمد عبد الله بن عبد الرحمان النفزي المعروف بابن أبي زيد القيرواني

195 – النوادر لابي علي القالي

حرف الياء

196 – الياقوت لابي عمر محمد بن عبد الواحد المطرز الزاهد والكتاب معروف بـ « اليواقيت في اللغة»

تنبيه : تؤخذ بعين الاعتبار المصادر الخمسة المبهمة التي سنشير إليها في التعليق ليتم العدد الذي بلغناه وهو 201 مصدرا ومسألة.

تعليق على المصادر وشهادات في الروض الانف

لعل ما أثار جل الباحثين في «الروض الانف» توظيفه طائفة من المصادر القيمة النادرة، وقد بهر البعضَ تنصيص السهيلي نفسه على عدد مصادره التي اعتمدها، حين قال في مقدمة الروض : «... لكن تحصل في هذا الكتاب من فوائد العلوم والآداب، وأسماء الرجال والانساب، ومن الفقه الباطن اللباب، وتعليل النحو، وصنعة الاعراب، ما هو مستخرج من نيف على مائدة وعشرين ديوانا، سوى ما أنتجه صدري، ونفحه فكري، ونتجه نظري، ولقنته عن مشيختي من نكت علمية لم أسبق اليها، ولم أزحم عليها.

كل ذلك بيمن الله وبركة هذا الأمر الصحي لخواطر الطالبين والموقظ لهمم المسترشدين والمحرك للقلوب الغافلة الى الاطلاع على معالم الدين.

مع أني قللت الفضول، ولم أتتبع شجون الاحاديث – وللحديث شجون – ولا جمحت بي خيل الكلام الى غاية لم أردها، وقد عنت لي منه فنون، فجاء الكتاب من أصغر الدواوين حجما، ولكنه كنيف[244] ملىء علما، ولو ألفه غيري لقلت فيه أكثر من قولي هذا»[245] والواقع أن الاطلالة على المكتبة الغنية للروض الانف تهدي الى اكتشاف طبيعة المنهج أو المناهج الموظفة في الحقل السيري يومئذ ومدى اتساعه وانفساحه، واستقائه من فنون شتى، كما تمكن من مقاربة المعالم الفكرية العامة للمكتبة الاندلسية حينئذ ويبدو أن هذا الكشف لا يقل أهمية عما نفيده من قراءتنا لفهارس، وبرامج أعلام الاندلس كغنية القاضي عياض[246]وفهرست ابن خير[247]، وبرنامج الرعيني[248]، والتجيبي[249] وابن عطية[251] وغيرها. وحيث أن القدر لم يسعف إمامنا في تدوين برنامج على

(244) كنيف : وعاء ومنه شهادة عمر في عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما : «إنه كنيف ملىء علما» أي أنه وعاء للعلم بمنزلة الوعاء الذي يضع فيه الرجل أداته، وتصغيره على جهة المدح له، وهو تصغير تعظيم للكنف : لسان العرب ج : 2 مادة : «كنف» ص : 310.

(245) الروض الانف : ج : 1 المقدمة.

(246) مطبوع حققه ماهر زهير جرار 1982 : طبعة بيروت، وله مخطوطة بقسم الوثائق بالرباط رقم 1807 د.

(247) نشره قدارة زيد بن وخليان رباه بسرقسطة سنة 1893م وأخذت عن أصله مصورات.

(248) حققه ابراهيم شبوح، يقع في سلسلة أحياء التراث القديم رقم 4 دمشق 1962.

(249) حققه عبد الحفيظ منصور، ونشره سنة 1981 طبعة ليبيا تونس وله مخطوط بقسم الوثائق بالرباط رقم 3110 ك.

(250) حققه أبو الاجفان ومحمد الزاهي سنة 1980 طبعة بيروت وله مخطوطة بقسم الوثائق بالرباط رقم 1301 ك.

غرار ما فعله شيخه الجليل أبو بكر بن العربي المعافري[251] فإن مجرد تخصيصه على أبرز أصوله. ومصادره في «روضه» قد أبرز الملامح العامة لهذا البرنامج الغائب.

وقد وفقنا بفضل الله إلى تجريد 196 مصدرا، ومسألة، صرح الامام بأسمائها كاملة أو مبتورة، ويمكن أن نضيف اليها خمسة أخرى ألمع اليها دون تحديد عناوينها أو تقريبها من القاريء، فجاءت على هذا المنوال التالي :

وجدت أو قرأت في بعض كتب المسعودي (197) أو في أحد كتب أبي بكر الزبيدي الاشبيلي (198) وفي كتاب ذي الحسبين (199) وورد عند الفكهي (200) وفي بعض مسائل أبي علي الفارسي (201).

وبذلك تشارف هذه العملية مائتي مصدر، ومسألة[252] مع العلم أنني لم أحص الدواوين الشعرية عدا الحماسة التي صرح بها ورغم ورود عشرات الشعراء، والقصائد، فإني لست واثقا من اطلاعه على الدواوين ذاتها، أم على مجرد القصائد مفردة، أو في مجاميع، فقد أورد نصوصا لحسان بن ثابت والنابغة، والاعشى وكعب بن زهير، والحطيئة، وابن الزبعري، والفرزدق، وجرير والأخطل، وضرار بن الخطاب، ومالك بن أسماء وعمرو بن إمام والراتجي، وأبي حدرد وغيرهم، مما يدل على استيعابه للمكتبة الشعرية الجاهلية والاسلامية. وإذا كنا قد كشفنا في مبحث : «ظاهرة التوثيق والامانة العلمية في الروض»، عن المعايير الدقيقة التي وظفها فيه، ومنها تعامله الحذر مع المصادر، فإننا نود التنبيه إلى أن هذه الأصول القيمة في مسيس الحاجة إلى دراسة معمقة واسعة تبين مطبوعها ومخطوطها ومفقودها، وتصنفها حسب العلوم والفنون لتستنبط من خلالها أصول الفكر الاندلسي في فترة من فترات ازدهاره وتألقه. وجدير بالاشارة إلى أن السهيلي أورد أسماء المصادر ومؤلفيها مختزلة في الأغلب، فاسترشدت بطائفة من البرامج الاندلسية وفي طليعتها فهرست ابن خير وابن عطية والتجيبي وكذا بعض كتب التراجم الاندلسية كبغية الملتمس، والاحاطة ونفح

---

(251) فهرست ابن خير : ص : 427، حدثه ابن العربي بها سماعا عليه.

(252) بلغ بها أستاذنا د. ابراهيم بن الصديق 155 مصدرا، غير أن فضيلته لم يدرج مسائل السهيلي المفردة ومصادر أخرى. تنظر دراسته القيمة : مميزات المدرسة المغربية في ضبط وقائع السيرة النبوية من خلال مصادر الامام السهيلي في «الروض الانف» وهي مساهمة في الندوة الوطنية للسيرة النبوية بسلا بتاريخ 14/13/12 ربيع الثاني 1408 مرقونة على الآلة الكاتبة.

الطيب... لتحقيق أبرز الأسماء والعناوين. وهذا جهد المقل. ولست أدعي التقصي والاحاطة، فربما تكون قد زاغت عن البصر مصادر أخر.

وبعد : ألم يكن تساؤل محقق «الروض» المرحوم عبد الرحمان الوكيل وجيها : «فمتى طالع السهيلي كل هذا، وكيف طالعه ؟ وتراثه يشهد بأنه استوعب كل ما قرأ، وبدت سعة اطلاعه، ونفاذ بصيرته، وقوة تفكيره في أكثر ما كتب ؟»[253].

والواقع أن هذه الخصائص الفريدة هي التي بوأت الروض مكانة فريدة بين الأصول السيرية، إذ لا يكاد يخلو مصدر أو مرجع أعقبه – في موضوعه – ممن اعتماده والاحالة عليه. وقد عاش مؤلفه نشوة هذا الارتقاء، إذ كان «الروض» أحد مسموعاته المتميزة في مالقه[254] ثم مراكش[255] كما يرى أستاذنا الدكتور محمد يسف أن تلميذ السهيلي ابن جميل المالقي (ت 605 هـ) أول من أدخل الروض الانف إلى المشرق، وحدث به هناك، ومؤلفه السهيلي لا يزال على قيد الحياة، وكان فيما حدث به من مروياته لهذا الكتاب ما تناقله الرواة في سند ابن الأهدل خلفا عن سلف[256]. وعموما فقد دخل إلى المشرق بأسانيد عالية في روايتهم أربعة على الأقل من أصحاب أبي القاسم السهيلي سماعا من مؤلفه[257].

إذن لا غرو أن يصفه ابن دحية «بالمذهبة»[258] وأن يصفه القفطي بأنه دال على «فضل السهيلي ونبله، وعظمته وسعة علمه»[259] وأن يصف الحافظ الزرقاني مؤلفه «بالحافظ العلامة ذي الفهم الدقيق، والمعاني الرائقة»[260]، وأن ينعته الذهبي بأنه في روضه «أجاد وأفاد»[261] ويشهد ابن كثير بأنه ذكر في الروض «نكتا حسنة على السيرة لم يسبق إلى شيء منها أو أكثرها»[262] ويصفه

---

(253) الروض الانف : ـ15/1 المقدمة.

(254) المطرب ص : 232، وبرنامج شيوخ الرعيني ص : 60 : ترجمة أبي الحسن سهل الازدي الغرناطي.

(255) برنامج شيوخ الرعيني : ص : 52 ترجمة ابن زيد الاموي، وص : 142 ترجمة ابي العباس أحمل السهيلي النباتي.

(256) المصنفات المغربية للسيرة النبوية 776/4 (أطروحة مرقونة بدار الحديث).

(257) المصنفات المغربية للسيرة النبوية 773/4.

(258) المطرب : ص : 236.

(259) إنباه الرواة 162/2.

(260) شرح المواهب اللدنية : 78/1.

(261) تذكرة الحفاظ : 1349/4.

(262) البداية والنهاية : 318/12.

ابن سعيد في «المغرب» بـ «العالم المتفنن»[263] وأن ينعت الصفدي الروض بأنه «كتاب جليل جود فيه السهيلي ما شاء»[264] وأن يصفه ابن الجزري بأنه «كان بحرا في أنواع من العلوم لاسيما المعاني واللغة والنسب... وأنه بعد صيته وجل قدره»[265] وأن يصفه ابن خلكان بـ «صاحب التصانيف الممتعة»[266].

ورغم أن محققي سيرة ابن هشام لم يقفوا للسهيلي إلا على الروض فإنهم يقولون : «بحسب السهيلي هذا الكتاب، فقد دل فيه على إلمام واسع، واطلاع غزير بمناح مختلفة، وتمكن من ألوان كثيرة من العلوم، فكان فيه المؤرخ واللغوي والأديب والنحوي والاخباري والعالم بالقراءات»[267].

وقد كان تعليق الدكتور محمد يسف دقيقا وطريفا على الروض فقال : «فالروض الانف هو الذي من خلاله تعرف جمهور علماء المشرق على رسوخ الامام السهيلي وإمامته في العلوم الاسلامية عامة، فأحلوه المكانة اللائقة به من العناية والتقدير بما وضعوه عليه من حواش ومختصرات وتعقيبات ومناقشات، فكان له ذلك الموقع الممتاز بين الدواوين الكبرى التي إليها في هذا الشأن المآل، وعليها فيه المدار والاتكال»[269].

---

(263) المغرب في حلى المغرب : 448/1.
(264) نكت الهميان : ص : 187.
(265) غاية النهاية : 1/ 371.
(266) وفيات الاعيان : 3/ 144.
(267) السيرة النبوية : 19/1.
(268) المصنفات المغربية للسيرة النبوية.

خصائص فقه النوازل في سوس ونماذج مختارة منها

للدكتور الحسن العبادي

نشأة فقه النوازل :

أ – بين يدي هذا الموضوع الخطير في حد ذاته – لابد من بيان واستجلاء عدة نقاط اقتضى الحديث عنها والتعرض لذكرها طبيعة الموضوع نفسه.

ولعل القارىء يتساءل عن الفرق مثلا بين كل من النوازل، والفتاوى، والأجوبة، والأسئلة، والمسائل ؟

ذلك لأن هذه المصطلحات الفقهية تستعمل وتروج، وتطلق على نوع واحد من الكتب الفقهية، فيقال مثلا، نوازل فلان، أو النوازل الكبرى أو الصغرى، كما يقال : فتاوى فلان، أو مجموعة فتاوى علماء جزولة، ويقال كذلك : أجوبة فلان، مثل أجوبة أبي الحسن الصغير مثلا، ويقال كذلك : أسئلة فلان أو مسائل فلان، ويقصدون الأسئلة والأجوبة فيختصرون الى أسئلة فلان.

واذا قارنا بين مضمون هذه المصطلحات مع محتويات الكتب التي تحمل نفس العناوين نجدها ذات مضمون واحد، إذ لا فرق بين ما نجده في الكتب التي تحمل اسم النوازل، وما نجده في الكتب التي تعنون بالفتاوى أو الأجوبة أو الأسئلة، فيسائل القارىء نفسه : هل هذه أسماء لمسمى واحد ؟

أعتقد أن الجواب سيكون بالايجاب، حتى نعثر على فروق جوهرية إن كانت هناك.

ومن المعلوم حتى الآن أن بعض الأقطار الاسلامية يغلب لدى فقهائها أحد الاستعمالات دون الأخرى.

وهكذا نجد علماء الشرق الاسلامي يستعملون مصطلح الفتاوى أكثر، فنلاحظ لائحة من الفتاوى في «كشف الظنون» لعلماء الشام والعراق ومصر وغيرها من جهات المشرق العربي[1].

ويقل عندهم استعمال لفظة «النوازل»، وعندما نتصفح مؤلفات الغرب الاسلامي نجد المصطلحين معا يستعملان على السواء : الفتاوى أو النوازل، وربما غلب استعمال كلمة «النوازل» أكثر، خصوصا في الأندلس والمغرب العربي، وقد استعمل الاحناف بدورهم مصطلح النوازل، مثل نوازل أبي الليث السمرقندي، ولكن ذلك لم يصل الى ما وصل إليه عند المالكية في المغرب.

ويغلب على الظن بادىء ذي بدء أن الفتاوى تنصرف الى ما يتعلق بالعبادات والارشادات والنصائح والبحوث النظرية، بينما تهتم النوازل أكثر بمضمون المعاملات والخصومات التي لها ارتباط بالقضاء والمحاكم.

ولم أقف على من صرح بهذا الفرق الا أنني وجدت في تراجم العلماء المتّسمين بالورع والزهد أنهم يرفضون الخوض في النوازل الفقهية، وينظرون الى الفقيه النوازلي أنه إنسان طماع جشع وغير متورع يسهل عليه تأويل النصوص الفقهية لصالح الخصم المستفتي له. ومن عادتهم أنهم يرفضون تولي القضاء إلا إذا وقع الضغط عليهم وتهديدهم من طرف ولي الأمر، ومع ذلك يشترطون عليه شرطا، وتجد كثيرا من هؤلاء في «مدارك» القاضي عياض بينما لا يرفضون مجرد الفتوى العلمية في العبادات والنصائح، ويرون أن المنع من الفتوى من باب «كتمان العلم» الذي يحرم الاتصاف به، ومن باب «الدين النصيحة».

وعلى كل حال فإن هذا يثير لدى الباحث فضول إلقاء الأضواء على هذه المصطلحات ولو لغويا، وتلك هي النقاط التي يتطلب بحثها الآن.

ب – النوازل : النزول في اللغة هو الحلول كما جاء في القاموس، يقال : نزلهم، فيتعدى بنفسه، ونزل بهم، وعليهم، ينزل نزولا، ومنزلاً بمعنى حلّ، ومنه أسباب نزول القرآن والنازلة : الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس، ومن هذا المعنى أخذت النوازل الفقهية فيقال نزلت نازلة فرفعت إلى فلان ليفتي فيها.

---

(1) من ص 1218 الى 1231، وفيه مائة وخمسة وعشرون كتابا من الفتاوى.

ومن الغريب أن لفظة «نزل» لا يؤخذ منها في هذا المصطلح الفقهي الا لفظة نازلة فقهية، ونوازل فقهية، ولا يستعمل منها فقهيا ما يتعلق بالصيغ الأخرى، مثل استنزل، ونازل، ونزول، الا لفظة : «أسباب النزول» في علوم القرآن، ويستعمل في الحديث : أسباب ورود الحديث.

فالنوازل الفقهية اذن هي تلك الحوادث والوقائع اليومية التي تنزل بالناس فيتجهون الى الفقهاء للبحث عن الحلول الشرعية لها.

والنوازل تختلف أساسا عن الافتراضات النظرية التي طالما شعبت الفقه وعقدته، بخلاف النوازل فإنها تمثل الأحداث الحية التي عاشها الناس ويعيشونها، وبالتالي فهي مصطبغة بالصبغة المحلية، ومتأثرة دائما بمؤثراتها الوقتية، وهي مدعاة الى اجتهاد الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية الملائمة عن طريق استقراء النصوص الفقهية القديمة واستنطاقها، ومقارنتها وتأويلها.

ج – **الفتاوى** : يقال : أفتاه في الأمر أبانه له، واستفتى : طلب الفتوى، وتفاتوا الى الفقيه تحاكموا اليه، وأفتى المفتي إذا أحدث حكما، ومصطلح الفتوى إسلامي أكثر من مصطلح النوازل، لأن لفظته وردت في القرآن الكريم بجميع صيغها، ففي سورة يوسف ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا﴾ 46 و ﴿أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ﴾ 43 وفي الكهف ﴿وَلاَ تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾ 22 وفي النساء ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾ 27 وفي سورة الصافات ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقاً﴾ 11 ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتِ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾ 142.

من هذه الآيات القرآنية التي وردت فيها صيغ مختلفة للفتوى أخذ مصطلح «الفتاوى» وكذلك من الأحاديث النبوية، مثل قوله ﷺ : «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وإن أَفْتَاكَ النَّاسَ وأَفْتَوْكَ». وكانت الفتوى منذ صدر الاسلام من الوظائف الاسلامية التي لابد منه، وصارت صفة لازمة للفقه أكثر من النازلة، ولذلك شاع تداول أول ألفاظها في الشرق الاسلامي وغربه على السواء.

والأصل في الفتوى عند المحققين أن تكون مرسلة، وأن لا تقيد بقيود تنظيمية تمنع من به أهلية من ولوج رحابها إلا برخصة أو تكليف من السلطة القائمة، فمن حسن الحظ المغرب أن بقيت فيه الفتوى مرسلة، يرعاها الولاة من بعيد دون تقييد ولا تحجير.

د - **الأجوبة** : يقال : أجابه أي رد على كلامه، والاسم منه الجواب، وأجاب الى السؤال أو الدعاء أي قابله بالعطاء والقبول.

وورد لفظه في القرآن بجميع الصيغ المعروفة في العربية، في نحو أربع وخمسين آية، مثل قوله تعالى في سورة الشورى : ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ 16. وفي البقرة : ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ 186.

وليس القصد الآن تتبع صيغ الجواب في القرآن الكريم فإنها كثيرة، وكذلك السنة النبوية، وانما المقصود أن استعمال الفقهاء هذا المصطلح : «الأجوبة» في مؤلفاتهم قد انطلق من أساس الفقه وهو القرآن والسنة، فلا غرو إذن أن نجد الكتب الفقهية مليئة بصيغة : سئل فأجاب، وأن تعنون بعض هذه الكتب بالأجوبة.

ه - **الأسئلة أو المسائل** : يقال : سأل بكذا، وعن كذا، أي استخبر عنه وطلب معرفته، وقد يحذف الجار والمجرور، ويجيء الإستفهام بعد السؤال نحو : وسأل هل الأمر كذا ؟ وقد تخفف همزته فيقال : سأل يسأل، والأمر : سل، ومن المهموز : اسأل، وقد وقفت في بعض المخطوطات على صيغة : «هذه أسولة فلان» بدون همز، أو مسائل فلان.

وورد في القرآن بجميع الصيغ المعروفة، مثل ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ 43 النحل. واقتصر على صيغة «يسألونك» التي هي توجيه السؤال، وقد تكرر ذكرها في خمسة عشر موضعا، ستة منها في سورة البقرة، وهي : ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾ 210. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ 217 و﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ 219 ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ العَفْوَ﴾ 219. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ اليَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ 220. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ 222.
وفي سورة المائدة : ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ؟ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ 4.
وفي سورة الأعراف : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ 187. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ﴾ 187.
وفي سورة الأنفال : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ، قُلِ الأَنْفَالُ للهِ وَالرَّسُولِ﴾ 1.

وفي الاسراء : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ 85.
وفي سورة الكهف : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ، قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً﴾ 83.
وفي سورة طه : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الجِبَالِ، فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفاً﴾ 105.
وفي سورة النازعات : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ 42.

هذه صيغ يسألونك في القرآن، فإذا استعملت هذه اللفظة واشتق منها الفقهاء ما اشتقوا، وسموا كتبهم أسئلة فلان، أو مسائل فلان، فذلك نابع من أسس الشريعة وكتابها المقدس، وأما مختلف صيغه فقد تكررت في أكثر من مائة وأربعة وخمسين موضعا، ويستحيل تتبعها، لأن ذلك سيخرجنا عن المقصود الذي هو بيان أن الأسئلة في الفقه مصطلح إسلامي، فالدين هو الذي طلب من المسلمين توجيه الأسئلة لإزالة الجهل وبيان العلم بقوله تعالى : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

وبعد هذا العرض الوجيز لهذه المصطلحات الفقهية : النوازل – الفتاوى – الأجوبة – الأسئلة – المسائل، التي يتكرر ورودها خلال هذا البحث فإن مما يستنتج من دلالتها أن طبيعة هذه الشريعة هي الحركة والنشاط والاستزادة المستمرة من المعرفة، فليست شريعة جامدة، بل هي تساير الزمن والمكان، وتتطور باستمرار لتواكب الأحداث، فذلك سر وجود هذه المصطلحات التي ترمز إلى حركة دائمة لشريعة كاملة خالدة : ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ سورة المائدة 3.

و – هل طبيعة الفقه كانت مهيأة لظهور النوازل ؟ :

لقد جاءت الشريعة لتنظيم حياة الانسان المسلم تنظيما محكما، وتسايره في أطوار حياته منذ ولادته إلى أن تسلمه إلى الحياة الأخرى، ولشدة حرص المسلمين على القيام بشعائرهم الدينية، والعمل طبق تعاليمه السامية، كانوا لا يفتأون يسألون الرسول ﷺ عن شؤون دينهم ودنياهم، ولمدة ثلاث وعشرين سنة ظل القرآن ينزل حسب الوقائع والنوازل والأحداث، رابطا حياتهم بربهم.

ولحكمة الله في هذه الشريعة التي أنزلها واقعية عملية، لا فلسفية ونظرية، ترددت كلمة «يسألونك» خلال كتاب الله خمس عشرة مرة في السور المكية والمدنية كما تقدم، وتلك الأسئلة تتناول جميع شؤون الحياة، كما ترددت في كتاب

الله صيغ الإستفتاء في السور المكية والمدنية ملفتة نظر كل مفكر بتنوعها إلى التأمل والإعتبار، ومثيرة في القلوب الرغبة في الإستزادة من العلم والبحث عن الحقيقة.

وإذا أضفنا إلى ما تقدم ما ورد في كتاب الله من صيغ الجواب والإجابة والتي بلغت أكثر من مائة آية، وأضعافِ ذلك مما ورد في هذا الشأن من السنة فقد كان ﷺ يجيب أصحابه عما لا وحي فيه، وأحيانا يبين لهم أن الله قد بين لهم أشياء، وسكت عن أشياء رحمة بهم غير نسيان. فقد سألوه عن ميتة البحر، فقال: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته». وسألوه عن مقدار ما يوصون به من أموالهم، فقال: «الثلث، والثلث كبير». وسألوه عن التسعير في الأسواق، فقال: «الله هو المسعر». وسألوه عن تأبير النخل، فقال: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» إلى غير ذلك من أجوبة الرسول وفتاويه التي حاول بعضهم أن يحصيها ويؤلف فيها - سندرك أن الشريعة الاسلامية فتحت الباب على مصراعيه لحركة علمية دائبة بدون توقف، مع الإشارة إلى طبيعة التخصص بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة: 122.

فلم يطالب الإسلام الناس جميعا بالتفرغ للدراسة وبلوغ درجة الإجتهاد، بحيث يكون فرض عين على كل واحد أن يجتهد لنفسه، فلا بد من توزيع المهام حسب ضروريات الحياة. فكان الرسول الكريم يقوم بهذه المهمة، وكانت فتاويه ﷺ حسب التوجيهات الإلهية من الوحي أو من تفسير الوحي، ثم قام الصحابة الكرام المتخرجون من مدرسة الوحي بمهمة الإفتاء والتوجيه، وكانوا في ذلك ما بين مكثر ومقل.

والذين حفظت عنهم الفتوى من الصحابة الكرام مائة ونيف وثلاثون نفسا ما بين رجل وامرأة، المشهور منهم الخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وعبد الله بن عمر، وأبو هريرة، وعبد الله بن عباس، وغيرهم.

ثم صارت الفتوى بعد الصحابة إلى فقهاء التابعين رضي الله عنهم، ثم

فقهاء الأمصار المشهورة في صدر الإسلام، ثم إلى أئمة المذاهب، ثم إلى تلاميذهم(2).

وهكذا السلف الأولون من هذه الأمة دأب الجميع على الأخذ والإستنباط من كتاب الله وسنة رسوله، كل يغرف على قدر غزارة علمه واتساع مداركه.

ولما اتسعت رقعة الإسلام، وشملت من المحيط الأطلسي غرباً إلى حدود الصين شرقا، ومن أواسط أوربا شمالا إلى المحيط الهندي جنوبا.

وتفرعت المذاهب الفقهية، وبلغت في أوجها ثلاثة عشر مذهبا، انقرضت ولم يكتب البقاء إلا لهذه الأربعة المشهورة، المذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي، وكلها تستقي من مصدر واحد، إلا أن اختلاف المدارك واتساع أفق التفكير عند أصحاب كل مذهب ترتب عليه الإختلاف في استنباط المآخذ.

وكان من فضل الله على هذا الغرب الإسلامي أن كان أهله من المقتدرين والمقلدين لمذهب الإمام مالك كما تقدم.

والإمام مالك من كبار المفتين، ومع ذلك قال : ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك، وقال : لا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلا لشيء حتى يسأل من هو أعلم منه، وما أفتيت حتى سألت ربيعة ويحيى بن سعيد فأمراني، ولو نهاني لانتهيت.

ز - هل النوازل تطبيق عملي للفقه المالكي ؟

وما أن استقر المذهب المالكي وظهر على المذاهب الأخرى التي كانت منتشرة في مناطق م الغرب الاسلامي حتى ازدهرت الفتيا والنوازل، وأقبل عليها كل من آنس من نفسه مقدرة علمية، أو رآه الناس أهلا لها.

ولم تمر إلا فترة وجيزة حتى أصبحت كل من القيروان وقرطبة وفاس ومراكش وسوس وغيرها من جهات الغرب الإسلامي مراكز علمية على تفاوت في الترتيب التاريخي والإزدهار العلمي بينها، وكثر في كل منها الفقهاء المنكبون

(2) ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ج 1 ص 11 الى 48 وقد فصل في هذا الموضوع تفصيلا جيدا فانظره.

على أصول التشريع وفروع المذهب حيث أشبعوها درسا وبحثا وتعليقا، وأغنوها تأليفا وتدوينا، وكان لهم شأو لا يدرك في ميدان الفتوى والنوازل، لقد أكثروا في ذلك من التأليف والمجامع، وتفننوا وتنوعوا، وأسهموا وأطنبوا وأكثروا وأسرفوا، حتى أن الباحث يحار ويقف مشدوها أمام هذا التراث الضخم الذي خلده هؤلاء الفقهاء وسجلوه ودونوه في مئات الأسفار والمجلدات طيلة قرون متوالية.

فكان مما يثير الإعجاب والإكبار أنهم خصوا شؤون الفتوى والنوازل بعناية واهتمام تفوق كل وصف وتتجاوز كل تقدير، حتى أن الفقه المالكي التطبيقي العملي نجده كله ما زال حيا يرزق بين طيات كتب النوازل، وعلى ألسنة المفتين البارزين، مما جاز معه القول بأن الفقه المالكي لم يمت ولم يقبر كما توهم البعض، بل إن قلبه ينبض بالحياة، ويفور قوة ونشاطا، تجده في الوقائع والنوازل أكثر مما تجده في الأمهات، ان كلمة «سأل فأجاب» التي تأتي في صدر الفتاوى لا تعني واقعة بعينها، بل تعني أن فقه المسألة هو الواقع بعينه، والحارس الأمين اليقظ على الفقه.

وإن هذا الفقه المتمثل في النوازل هو شرع الله الحي السرمدي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنَّ عبارة «وبه العمل» التي تقترن بأقوال المذهب لا تعني فقط العمل الوقتي والظرفي بذلك القول الفقهي المحكي، بل تعني أيضا وجود العمل به دائما.

إن فقهاء المغرب سواء القضاة منهم والمفتون عرفوا الداء وعرفوا الدواء، فوضعوا العهن موضع النقب حسب التعبير الأدبي، فإنهم نقلوا نصوص الفقه النظري من الأمهات الفقهية إلى موقع العمل بها تطبيقا وتنفيذا، في المحاكم، وفي الأسواق، في الحسبة وفي البيوت والأحوال الشخصية، وفي الطرقات، والآداب العامة، وفي بيوت المال، الزكاة والفيء والغنائم، وفي التجارة، أحكام البيوع والتسعير والمضاربة وغيرها، والصناعة والزراعة والملاحة، وميادين القتال والجهاد، إلى غير ذلك من مواقع الحياة، ومعترك البشر، فهناك ترى الفقهاء يصولون ويجولون، وأصحاب النوازل يعالجون شتى المشاكل ويقدمون لها الحلول[3].

---

(3) هذه الفقرة مقتبسة مع تصرف في عباراته من قال : «فتاوى النوازل في القضاء المالكي». للأستاذ المرحوم ابراهيم الالغي في ندوة الامام مالك. ص171 الى 191. ط : وزارة الأوقاف 1400هـ 1980م.

وقد أثرت كتب النوازل الفقه المالكي أكثر من المؤلفات الأخرى العادية، وسنقتبس للدلالة على ذلك أمثلة من كتابين هامين للنوازل :

الأول : كتاب المعيار للونشريسي، فمن الأمثلة التي تستلفت نظر الدارس للكلام على الحلف باللغات الأعجمية، مستدلا بقوله : ان الاعتبار بالمعاني والمقاصد لا بالألفاظ والمباني، والكلام على حكم من غلب النصارى على بلده ولم يهاجره والكلام عن قصة منع يهود «توات» من الصحراء المغربية في شأن إحداث بيعة هناك، وقد تداول علماء ذلك العهد فتاوى تفيد منعهم لعدم توفر شرط يسمح لهم بذلك.

بالاضافة إلى قضايا تبادل العملات وسك النقود، وفي المعيار كذلك أجوبة عما يسمى الآن بالتلوث وحماية الطبيعة، وأجوبة عمن يتملص من أداء واجبات الدولة، وأجوبة عمن يتعرض للناس في الطرقات بالشعوذة وضروب السحر والتداوي وضرب الفال والنظر في الكف، وأجوبة عما أحدثه بعض المسلمين من الاحتفال بليلة الميلاد، وأجوبة عن الاحتفال بأعياد اليهود والنصارى كليلة الحاكوزة. وأورد صاحب المعيار سؤال أبي الحسن المريني لعلماء وقته عن حكم اتخاذ ركاب الخيل من خالص الذهب والفضة.

الثاني : كتاب المعيار الجديد للمهدي الوزاني، فقد أورد بدوره كثيرا من قضايا وقته، منها أجوبة حول حكم شرب القهوة والشاي والتبغ (طابة) ومنها أن الهلال يثبت بالبارود وبالنار والتليغراف، كما يثبت بالبينة الشرعية. ومنها أن ما وصل إلى الحلق والمعدة من غير طريق الفم لدى الصائم ولو عمدا إنما فيه القضاء، وأن الصائم لا شيء عليه إذا تبخر بالعود أو شم رائحته، وأن ذبائح أهل الكتاب وطعامهم حلال طيب، وأن الطلاق باليمين الحرام تلزم منه طلقة واحدة، ومنها جواب جلب «طابا» لما أراد السلطان تسريح جلبها للتجار، وجواب حول وسق الحبوب والماشية إلى بلاد النصارى. وجواب حول صلح تطوان بدفع مليون ريال للإسبان عن افتدائها، وأن ذلك لا يجوز لما فيه من توهين المسلمين، وأسئلة عن السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى العلماء حول أملاك مخزنية وحبسية، هل يرد بيعها ؟ وهل تعوض بقيمتها ؟ وسؤال عن السلطان مولاي سليمان حول مرابطي الوقت يستودعهم العمال الظلمة الأموال المغصوبة، وجواب حول تبرعات الناس من تولى عليهم من العمال يجب ردها، فهذه الأمثلة المشار إليها

وكثير غيرها تجدها مبثوثة في كتب النوازل، مما يُجيز القول بأنها تعد صورة ناطقة عن المجتمع المغربي في فترة صدورها، وهذا النوع المشار إليه، والذي يتناول الموضوعات العامة، مثل نوازل الونشريسي والوزاني والرهوني والهوزالي والسكتاني هو الكثير الشائع.

وهناك نوازل أخرى تتناول مسائل خاصة مثل جواب حفص الفاسي السلطان حول الاستعانة بالكفار في أمور الجهاد، وكرسالة «صرف الهمة إلى تحقيق معنى الذمة» للمسناوي، ورسالة في الحسبة لأبي سعيد المزكلدي، ورسالة في الإمامة العظمى لأبي السعود الفاسي، ورسالةُ القول الكاشف في حكم الإستنابة في الوظائف، للمسناوي، وتقييد في الموازين والمكوس لأبي زيد الفاسي، وجواب حول مسألة العقوبة بالمال لمحمد بن العربي أبي المحاسن الفاسي، ومثل «رفع الالتباس في مسألة الخماس» لابن رحال المعداني، و«تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان». لمحمد التاودي بن سودة، و«الفتح المبين في بيان الزكاة وبيت مال المسلمين». لجماعة من علماء فاس لسيدي محمد بن عبد الله في شأن الموازين.

وهذا النوع يتناول مسائل معينة تصدر لأمر اقتضته ظروف الأمة، ويغلب عليه نوع الرسائل أو التقييد، وهو كثير يحتاج إلى بحث خاص.

والذي نستخلصه الآن أن فقه النوازل هو أحد الميادين الفسيحة للتطبيق العملي للفقه المالكي في الغرب الإسلامي، حتى أنك لتشعر باعتزاز وأنت تتصفح كتب النوازل، فتتخيل الفقيه المفتي يستعرض الأقوال والقواعد العامة للفقه، ويحاول أن يستخرج منها عناصر التركيبة التي يقدمها بنفسه للسائل، أو يقدمها للقاضي علاجا ناجعا للمشاكل وقطعا لدابر الشكوى والفتن، وحسما لداء النزاع.

كما أن لكتب النوازل - سواء منها العامة والخاصة - جانبا آخر هاما قلما يلتفت إليه، وهو الجانب الإجتماعي والتاريخي، فقد تتخيل النوازل إشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي في هذه المنطقة من الغرب الاسلامي، من عادات وتقاليد في الأفراح والأتراح، وأنواع الملبوسات والمطعومات، وحالات معينة في الحرب والسلم، والغلاء والرخص، والخصب والجدب، وانتشار العمران وتقلصه، وانتشار العدل والظلم بين أفراد المجتمع، إلى غير ذلك من الأحوال، مما يجعل من كتب النوازل مصدرا وثيقا وواقعيا للمؤرخ الاجتماعي كما هو للفقيه[4].

(4) الفقرة الأخيرة مقتبسة من تقديم الدكتور محمد حجي للمعيار - ط : وزارة الأوقاف.

مقارنة بين النوازل السوسية ونوازل لدى علماء المغرب والأندلس

أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف :

إن المدرسة الفقهية في الغرب الإسلامي تعد أنشط مدرسة عبر العالم الإسلامي، من حيث القيام بالدراسات الفقهية تنظيرا واستقراء للفروع الفقهية في المذهب المالكي خاصة، وفي غيره من المذاهب الفقهية عامة.

ويعد هذا الغرب الاسلامي مدرسة موحدة، ومن ثم يصعب إجراء مقارنة بين فروع مدرسة واحدة، حيث تكثر نقاط التطابق وتنذر الفوارق بين الموضوعات المتداولة بين فقهاء النوازل في أقطاره للأسباب الآتية :

1 – تتمذهب أقطاره كلها بمذهب واحد منذ القرن الثاني الهجري حيث توجه عدد من أبنائه إلى المدينة المنورة فتلقوا مباشرة عن الإمام مالك بن أنس وبعد رجوعهم أخذوا على عاتقهم نشر مذهب أستاذهم، وقد أتيحت لهم الفرصة حيث اشتغلوا في ميدان القضاء، أو التدريس أو التوجيه والجهاد والمرابطة في سبيل الله فقاموا بواجبهم خير قيام.

2 – يعد الغرب الإسلامي – قبل سقوط الأندلس – مجالا واحدا فسيحا لتنقل الطلبة والشيوخ المدرسين بين المراكز العلمية المتكاملة فيما بينها وخير مثال على ذلك منطقة سوس، فأبرز شيوخ العلم فيها أوائل القرن الخامس الشيخ وكاك بن زلو اللمطي تخرج من القيروان على شيخه أبي عمران الفاسي توفي 430 هـ. كما أن تلميذه عبد الله بن ياسين (ت : 451 هـ)، مؤسس دولة المرابطين تخرج من الأندلس[5] قبل التحاقه برابطة وكاك بسوس.

ويدل لذلك أيضا أن الرعيل الأول من النوازليين السوسيين الحسن بن عثمان التملي، وأحمد بن عبد الرحمان المسكدادي، وعمر بن أحمد البعقيلي المفتي كلهم من تلاميذ ابن غازي والونشريسي في فاس، وهكذا استمر المد والجزر بين سوس والمراكز الإسلامية الأولى في الغرب الإسلامي أخذا وعطاء.

3 – وأيضا تشابه البيئة والمجتمع المتوسطي حيث تكون هذه الأقطار

---

(5) كان عبد الله بن ياسين دخل الأندلس في دولة ملوك الطوائف وأقام بها سبع سنين يلازم القراءة فحصل علما كثيرا وعاد إلى المغرب الأقصى. انظر الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية ص 20 طبعة النجاح الجديدة. البيضاء.

ضفتي حوض البحر الأبيض المتوسط، وقد أشار ابن خلدون وهو يعلل لأسباب انتشار المذهب المالكي إلى ذلك حيث قال : فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة[6].

كما أشار في الفصل الواحد والثلاثين في تعليم الولدان، واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه[7] إلى أن طرق التعليم في هذه الأقطار متشابهة من حيث الإبتداء بحفظ القرآن، إلا أن طريقة أهل الأندلس أفضل لكونهم يحملون الطفل على حفظ العربية والحديث وأشعار العرب مع القرآن، كما امتدح طريقة أهل تونس الذين يسلكون طريقة أهل الأندلس.

وعاب طريقة أهل المغرب الأقصى لاقتصارها على حفظ القرآن فلا تساعد على تكوين الملكة العلمية لدى الطالب الشاب.

من كل ما تقدم يتضح أن صاحب المعيار قرطس الصواب حيث جمع نوازل هذه المنطقة وسمى كتابه.

«المعيار المعرب والجامع المغرب، عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب» فلا عطر بعد عروس كما يقال في المثل السائد.

ومع كل ذلك فلابد أن نحاول أن نلقي الضوء على هذه النقطة بذكر بعض أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بسن بعض المسائل التي يقع تداولها بين الفقهاء النوازليين في هذه الأقطار.

وسأختار من الأندلس نوازل ابن رشد، ومن إفريقية نوازل ابن عبد الرفيع التونسي، ومن المغرب نوازل العلمي، لأن كل واحد من هؤلاء يمثل جهة لها مميزاتها وخصوصياتها.

أولا : مع نوازل الأندلس - نوازل ابن رشد

أ - يمثل أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت :520 هـ) مدرسة أهل الأندلس خير تمثيل. وسأقتصر هنا على جوانب معينة من نوازله[7م].

(6) ابن خلدون : المقدمة ص 440. طبعة القاهرة.

(7) نفس المصدر ص : 537-540.

(7م) انظر التعريف بنوازله في الباب الأول من الأطروحة.

ب – مصادر نوازل ابن رشد :

إن المادة الفقهية –الخام – لأي كتاب خاصة النوازل ترتبط ارتباطا وثيقا بما تعلمه صاحبها عن أساتذته ومدرسته التي غذته، ثم بما يستمده من التآليف والكتب التي قرأها، وهي تحتفظ بالمعلومات عن العلوم الإسلامية، كيف نشأت ؟ وكيف تطورت، فكل ذلك تستثمره الحافظة القوية والذاكرة الواعية والفطنة الوقادة، وتبرزه في حلة جديدة[8].

وهكذا فالمتتبع لنوازل ابن رشد يجدها متنوعة المصادر، مختلفة المشارب ولكنها تعود في مجملها إلى مدرسة الفقه المالكي في الغرب الإسلامي، وفي عرض تلك المصادر إعطاء صورة صغيرة عن طبيعة تلك النوازل وسأرتبها هكذا :

1 – القرآن الكريم : فالمتتبع لقراءة نوازل ابن رشد يرى شيوع الآيات بكثرة من خلالها.

2 – كتب الحديث : وقد انتشرت الأحاديث النبوية في نوازل ابن رشد وكثر الإستدلال بها، وفي طليعة كتب الحديث :

أ – موطأ الامام مالك (ت :179 هـ) برواية يحيى بن يحيى الليثي (ت :234 هـ) وهي التي كانت منتشرة في الأندلس، ومطالعة النوازل تنبئنا بوجود الموطأ وأثره القوي فيها.

ب – المصنف لابن أبي شيبة أبي بكر عبد الله بن ابراهيم العبسي الكوفي (ت :235 هـ).

ج – الجامع الصحيح لأبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت :256 هـ) يرد الإستدلال بأحاديث البخاري كثيرا.

د – سنن أبي داوود سليمان بن الأشعت الأزدي السجستاني (ت : 275 هـ).

هـ – الجامع الصحيح لأبي عيسى الترمذي محمد بن عيسى بن سورة السلمي (ت : 279 هـ).

و – كتاب مشكل آثار لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الأزدي المصري شيخ الحنفية (ت : 321 هـ).

---

(8) فتاوى إبن رشد : المقدمة ج1 ص : 43، التليلي.

3 – المدونة لأبي سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون (ت : 240 هـ) ومن المعروف أن المدونة مقدمة على غيرها من كتب الفقه عند المالكيين، ويقال : ما بعد كتاب الله كتاب أصح من موطأ مالك رحمه الله، ولا يوجد بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدونة. والمدونة عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، وككتاب أقليدس عند أهل الحساب[9]، وموضعها من الفقه موضع أم القرآن مَن الصلاة.

4 – «العتبية»، وتسمى المستخرجة لأبي عبد الله محمد العتبي (ت : 255 هـ)، وهي التي امتدحها ابن حزم الظاهري (ت : 456 هـ) فقال : «لها عند أهل العلم بإفريقية القدر العالي، والطيران الحثيث»[10] وامتدح صاحبها تلميذه محمد بن لبابة (ت : 314 هـ) فقال : «لم يكن هنا أحد يتكلم مع العتبي في الفقه، ولا كان بعده أحد يفهم فهمه إلا من تعلم عنده»[11] والعتبية يرد ذكرها كثيرا في نوازل ابن رشد، خاصة وأنه يعتبر قيما عليها ومرجعا ثبتا فيها، لأنه شرحها، وحقق رواياتها وصحح عباراتها في كتابه المعروف «البيان والتحصيل»...

5 – مختصر ابن عبد الحكم (ت : 214 هـ) يرد ذكره في النوازل.

6 – «الكتب المدنية» لعبد الرحمان بن دينار (ت : 227 هـ).

7 – «الواضحة» لأبي مروان، عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي (ت : 238 هـ)، ويرد ذكرها كثيرا في نوازل ابن رشد.

8 – «الموازية»، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الإسكندري المعروف بإبن المواز، ويعرف بكتاب محمد، وهي من أجلّ ما ألف المالكيون، وأصح الكتب وأوعبها عندهم، رجحها القابسي (ت : 403 هـ) على سائر الأمهات[12].

9 – «المبسوطة» لأبي اسماعيل يحيى بن اسحاق بن يحيى الليثي يعرف بالرقيعة (ت : 303 هـ).

10 – كتاب «الوثائق المنتخبة» لأبي عبد الله محمد بن يحيى بن لبابة يلقب بالبربري (ت : 336 هـ).

---

(9) ابن رشد، المقدمات ج، ص : 44–45 ط : دار الغرب الإسلامي.

(10) ابن فرحون، الديباج ص : 239.

(11) المصدر السابق ص : 239.

(12) ص : 7 شرح العلامة الأمير على منظومة بهرام، الطبعة الثانية دار الغرب الإسلامي 1406 هـ.

11 - مسائل القاضي أبي بكر بن زرب، وهي «فتاوى ابن زرب» لأبي بكر محمد بن يبقى بن زرب القرطبي قاض الجماعة (ت : 381 هـ).

12 - «النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات» لابن أبي زيد القيرواني (ت : 386 هـ).

13 - المختصر له ...

14 - «المغرب في المدونة وشرح مشكلاتها» لابن عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت : 399 هـ).

15 - وثائق ابن العطار، أو «الوثائق المجموعة» لأبي عبد الله محمد ابن أحمد الأموي، يعرف بابن العطار (ت : 399 هـ).

16 - «التلقين» للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي (ت : 422 هـ).

17 - «المعونة لمذهب عالم المدينة » له...

18 - «وثائق» الباجي لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله الباجي اللخمي الإشبيلي (ت : 423 هـ).

19 - «التقريب» لخلف مولى بهول البلنسي (ت : 433 هـ).

20 - كتاب «الإيجاز في الناسخ والمنسوخ» لأبي محمد بكر بن أبي طالب حموش القيسي القيرواني (ت : 437 هـ).

21 - «كتاب أبي إسحاق التونسي» لأبي اسحاق إبراهيم بن حسن بن اسحاق التونسي (ت : 443 هـ).

22 - «شهاب الأخبار في الحكم والأمثال والآداب الشرعية» لأبي عبد الله محمد بن سلامة القضاعي الشافعي الفقيه المحدث (ت : 454 هـ).

23 - «تبصرة اللخمي» لأبي الحسن علي بن محمد الربعي اللخمي المالكي القيرواني (ت : 478 هـ).

24 - «الأعلام في نوازل الأحكام» للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي المالكي الأندلسي (ت : 486 هـ).

إلى هنا تنتهي هذه الائحة من المصادر التي اعتمد عليها ابن رشد في نوازله ويكثر ورودها عنده، وتتبع مواضع ذكرها غير متيسر الآن.

ح – المقارنة بين مصادر ابن رشد، ومصادر نوازل السوسيين

إذا أردنا أن نقارن بين هذه المصادر التي استقى منها ابن رشد نوازله وبين المصادر التي يستعملها النوازليون السوسيون نجد الفروق الآتية :

1 – ابن رشد اعتمد في نوازله على عدد هام من كتب الحديث منها الجوامع ومنها المسانيد، بينما لا نجد استعمال كتب الحديث لدى السوسيين إلا نادرا مقتصرين على «الموطأ» أو «صحيح البخاري» مثلا.

2 – ابن رشد استقى نوازله من الأمهات والأصول من مختلف الأشكال والأقطار، وتصل في عددها إلى أكثر من عشرين مصدرا، ولا يستعمل فيها السوسيون إلا عددا ضئيلا لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة، وهي المدونة الكبرى لسحنون، والتبصرة لأبي الحسن اللخمي، والواضحة لأبي مروان عبد الملك بن حبيب، والموازية لأبي عبد الله محمد بن المواز والمعونة، والتلقين للقاضي أبي محمد عبد الوهاب، والنوادر لابن أبي زيد القيرواني، وباقي المراجع عند السوسيين من متأخري المالكية كابن الحاجب، وأبي المودة خليل ابن إسحاق.

3 – إن فقه النوازل لم يظهر في سوس إلا خلال القرن التاسع الهجري أي بعد سقوط معظم الأندلس في يد الإسبان[13] سنة 897 هـ، وقد كثرت حينئذ كتب المتأخرين، ودخل الفقه في عصر المختصرات المخلة بالعلم[14]، ولذلك فإن المقارنة الفقهية هنا صعبة للمفارقة الزمانية بين العصرين.

د – المقارنة بين نوازل سوس ونوازل ابن رشد.

يعد ابن رشد الجد الحجة في المذهب المالكي وزعيم الفقهاء في العدوتين، الأندلس، والمغرب، والمقدم في التأليف والتدريس، كما كان قبلة المستغنين، فقد كانت تأتيه الأسئلة من فقهاء مراكش وفاس وسبتة والقيروان وغيرها، كما تأتيه من جميع طبقات الأمة.

وفي نوازله أسئلة من أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين سلطان المغرب ومن ضمنها أي العملين أفضل في هذا الزمان الحج أو الجهاد لأهل الأندلس والعدوة هـ[15].

---

(13) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ج 2 ص : 150.

(14) ابن خلدون مقدمة ص : 532، الفصل الثامن والعشرون في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتقليد.

(15) رقم المسألة : 297 انظر فتاوى ابن رشد ج 2 ص : 021.

ونوازل ابن رشد طبعت في ثلاثة مجلدات في 1932 صفحة وذكر فيها 666 مسألة فقهية.

وقد تقدم كل ذلك في الباب الأول عند ذكر نوازل أهل الأندلس[16] بل أقصد توا إلى ما نحن بصدده الآن وهو ذكر بعض أوجه الإتفاق أو الإختلاف بينها وبين نوازل سوس.

1 - بعض أوجه الاتفاق :

فمن أوجه الإتفاق والتشابه أن نوازل ابن رشد رغم هذه الأهمية التي تكتسيها في الفقه النوازلي فقد ظلت غير مرتبة على أبواب الفقه، حتى طبعت أخيرا (1407 هـ) بعد أن جمعت من مصادر شتى سبق الكلام عليها وكذلك جل النوازل السوسية ظلت غير مرتبة على أبواب الفقه باستثناء نوازل القاضي عيسى السكتاني ونوازل العباسي، وهذا التشابه وإن كان شكليا فقط، فإنه يدل على أن النوازل بصفة عامة ظلت مادة تكميلية للمؤلفات الفقهية التي أعطت لها الدرجة الأولى.

ومن أوجه الإتفاق أن نوازل ابن رشد ونوازل سوس تشتمل كل منهما على جل الفروع الفقهية من العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والحدود والجنايات[17]. إلا أن الغالب على النوازل السوسية هو قسم الأحوال الشخصية، ويأتي في الدرجة الثانية المعاملات خاصة البيوع وما شاكلها.

ومن أوجه التوافق كثرة نوازل الحبس والحبس المعقب، وعقب العقب ما تناسلوا، ونقل الأحباس وبيعه واندثاره والتصرف فيه بأوجه التصرف، فعند ابن رشد أكثر من أربعين مسألة تتعلق بالحبس المعقب وأكثر من ذلك في نوازل سوس، فهما متشابهان في هذا الباب.

ومن أوجه التشابه اشتمال كل منهما على أحكام المياه والمزارعة والمغارسة وشؤون الفلاحة مما يدل على أن كلا البلدين كان بلدا زراعيا بالاضافة إلى اشتمال

---

(16) راجع الباب الأول من أطروحة الباحث ص : 61-62.

(17) يوجد في فتاوي ابن رشد «666» مسألة، وهي تتناول جميع فروع الفقه، انظر فهرسها حسب العناوين والمصادر لا حسب الفقيه، وهذا المجهود الذي بذله الدكتور التليلي مشكورا في الفهرست المذكورة، لو بذله في الترتيب الفقهي لكان أنفع، انظر صفحات : 65-743.

كل منهما على نوازل تعليم القرآن وأجرة المعلم والإمام والمؤذن، ونوازل البدع مثل الخط في الرمل، وكذلك نوازل الوصايا والإرث والمحاجر والشهادات وشؤون القضاء ونوازل التبرعات مثل الهبة والصدقة والعمرى والإعارة.

ومن أوجه الموافقة كذلك ما يلاحظ في بعض الفتاوى من طول حيث أصبحت شبه بحث مستقل، مثل مسألة مصير الأطفال بعد موتهم، ويوجد في فتاوي السوسيين هذا النوع الطويل النفس خاصة عند بعضهم مثل صاحب الروضيات، والقاضي عيسى السكتاني، والودياني وغيرهم.

2 – بعض أوجه الاختلاف

ومن أوجه الإختلاف ما تمتاز به نوازل الأندلس، وهو وجه مهم جدا يخص بيئة أهل الثغور.

وهو نوازل تحبيس الخيل والسلاح في سبيل الجهاد، والتحبيس على الرباطات التي يرابط فيها المجاهدون وما أكثرها في الأندلس[18]. بينما لا نجد أثرا لهذا النوع من النوازل في سوس.

ومن أوجه الإختلاف كثرة نوازل الجنايات والدماء والحدود والعقوبات المختلفة في نوازل الأندلس بينما يقل ذلك النوع في نوازل سوس[19] والسبب واضح وهو أن الجنايات والحدود في سوس تحكمها الألواح العرفية.

ومن أوجه الإختلاف ما تمتاز به نوازل الأندلس من نوازل العقائد مثل الأسئلة على بعض الأئمة هل هم أشاعرة أم لا ؟[20] وكذلك اشتمال نوازل الأندلس على تراجم بعض العلماء أحوالهم بينما لا تجد مثل ذلك في نوازل سوس.

ومن أوجه الإختلاف ما يختص به نوازل الأندلس مثل مسائل الردة واعتناق النصرانية بعد الإسلام، ونوازل الطعن أو النطق بالكفر في جانب الله تعالى أو جانب النبي ﷺ أو الكلام على الصفات ونوازل السكر وتناول المحرمات، ونوازل المسابقة بين الخيل. كما تمتاز بالسؤال عن حقيقة الوحي أو الكلام حول الأفعال، وكذلك نوازل الأسر والإفتكاك، ونوازل مراكب البحر

---

(18) ج 3 ص 573 : رقم 582، وكذلك في ج 1 ص : 616 رقم 66.
(19) انظر ج3 ص : 632 رقم 648.
(20) ج 2 ص : 1060 رقم الفتوى 316.

إذا صارت في يد العدو، أو التجارة مع النصارى والتعامل معهم كأكل صيدهم ولبس ثيابهم، وقبول شهادة الشاهد وإن كان ظاهري المذهب، ولا تجد كل ذلك في نوازل سوس.

ثانيا : مع نوازل إفريقية : نوازل ابن عبد الرفيع

أ - سأختار «معين الحكام على القضايا والأحكام» لأبي إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع التونسي (ت : 733 هـ)، لأنها تعد المحور الذي انصبت فيها نوازل القيروان بعد أن ورثت تونس العاصمة مدينة القيروان العتيقة وقد طبع الآن قسم مهم من هذه النوازل بتحقيق الدكتور محمد بن قاسم بن عياد الأستاذ بجامعة الزيتونة[21] بتاريخ 1408 هـ، ابتداء من قسم الأحوال الشخصية إلى آخر الكتاب، على نسخة عتيقة كتبت عام 1139 هـ.

ب - مصادر نوازل ابن عبد الرفيع.

اعتمد ابن عبد الرفيع في تحرير نوازله الفقهية على مصادر متعددة نذكر أهمها، وقدمت الكلام على المصادر لأن معرفتها تنبىء عن محتوى الكتاب :

1 - القرآن الكريم : يتخلل النوازل كثير من الآيات القرآنية التي يستدل بها

2 - الموطأ للإمام مالك بن أنس (ت : 179 هـ) وقد اعتمد ابن عبد الرفيع ثلاث روايات من رواياته المشهورة وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي المصمودي (ت : 234 هـ)، ورواية ابن زياد لأبي الحسن علي بن زياد العبسي (ت : 183 هـ) ورواية ابن وهب لأبي محمد عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري المصري (ت : 197 هـ).

3 - كتب المدنيين لأبي زيد عبد الرحمان بن دينار (ت : 201 هـ).

4 - كتاب ابن أشرس، لأبي مسعود عبد الرحيم بن أشرس الأنصاري التونسي.

5 - كتاب ابن الماجشون لأبي مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون (ت : 212 هـ).

6 - الواضحة لأبي مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي الأندلسي (ت : 238 هـ).

---

(21) طبع في جزئين بدار الغرب الاسلامي ببيروت 1989. وانظر التعريف بهذه النوازل في الباب الأول من أطروحة الباحث ضمن نوازل القيروان.

7 – المدونة الكبرى لأبي سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي القيرواني الشهير بسحنون (ت : 240 هـ)، ومن المعلوم أن المدونة اشترك في وضعها ثلاثة من كبار علماء المالكية : أسد بن الفرات (213 هـ) وأبو عبد الله عبد الرحمان بن القاسم العتقي (ت : 191 هـ) وسحنون.

8 – «العتبية» وتسمى المستخرجة لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة القرطبي الشهير بالعتبي (ت : 255 هـ).

9 – كتاب ابن سحنون، أبو عبد الله محمد ابن الإمام سحنون (ت : 256 هـ).

10 – الكتب الثمانية، وهي ثمانية كتب جمع فيها أبو زيد عبد الرحمان بن إبراهيم بن عيسى القرطبي المعروف بابن تارك الفرس (ت : 258 هـ) أجوبة علماء المدينة الذين لقيهم.

11 – اختصار الثمانية، لأبي أيوب سليمان بن بيطر القرطبي (ت : 404 هـ).

12 – وثائق ابن عبدوس «المجموعة» لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبدوس القيرواني (ت : 260 هـ).

13 – مختصر الوقار الكبير لأبي محمد بن أبي يحيى زكرياء الوقار (ت : 269 هـ).

14 – الموازية لأبي عبد الله بن إبراهيم الأسكندري الشهير بابن المواز (ت : 269 هـ). وهو المعروف في النوازل بكتاب محمد مضافا إلى اسم صاحبه.

15 – السليمانية، للقاضي أبي الربيع سليمان بن سالم القطان يعرف بابن كحالة (ت : 281 هـ).

16 – «المبسوط» للقاضي أبي إسحاق إسماعيل بن حماد بن زبيد البصري البغدادي (ت : 309 هـ).

17 – الحاوي : وهو كتاب القاضي أبي الفرج عمرو بن محمد الليثي البغدادي (ت : 331 هـ).

18 – مختصر ما ليس في المختصر، لأبي إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان (ت : 355 هـ).

19 – التفريع لأبي القاسم عبيد الله بن الحسن بن الجلاب البصري (ت : 378 هـ).

20 – اختصار ابن زرب للثمانية، للقاضي أبي بكر بن يبقى بن زرب القرطبي (ت : 381 هـ)، والثمانية هي كتب لأبي زيد عبد الرحمان بن ابراهيم الذي جمع أجوبة علماء المدينة المتقدم الذكر.

21 – المغرب في اختصار المدونة وشرح مشكلاتها لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين الأندلسي (ت : 399 هـ).
22 – المنتخب في الأحكام له...
23 – وثائق ابن العطار لأبي عبد الله محمد بن أحمد الشهير بابن العطار (ت : 399 هـ).
24 – وثائق ابن الهندي لأحمد بن سعيد الهمداني المعروف بابن الهندي (ت : 399 هـ).
25 – «الأشراف» للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت : 422 هـ).
26 – الكافي في فقه أهل المدينة المالكي لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت : 460 هـ).
27 – أحكام ابن مالك القرطبي لأبي مروان عبد الله بن مالك القرطبي (ت : 460 هـ).
28 – المنتقى في شرح الموطأ للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت : 474 هـ).
29 – وثائق الباجي...
30 – التبصرة لأبي الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي (ت : 478 هـ).
31 – مسائل الشعبي للقاضي أبي المطرف عبد الرحمان بن قاسم الشعبي المالقي (ت : 497 هـ).
32 – وثائق المتيطي واسم الكتاب «النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام» للقاضي أبي الحسن علي بن عبد الله الأنصاري السبتي الفاسي الشهير بالمتيطي.
33 – مختصر ابن عبد الحكم لأبي محمد عبد الله بن عبد الحكم بن أعين (ت : 214 هـ).
34 – سماع أصبغ : لأصبغ بن الفرج (ت : 225 هـ).
35 – الدمياطية، لعبد الرحمان بن أبي جعفر الدمياطي (ت : 226 هـ).
36 – نوازل سحنون لأبي سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي (ت : 240 هـ).
37 – سماع سحنون : ينقل عنهما ابن عبد الرفيع التونسي في نوازله.
38 – شرح كتاب أطراف الموطأ، والأطراف لأبي بكر بن ثابت الخطيب والشرح ليحيى بن مزين وسماه المستقصية (ت : 255 هـ).
39 – آداب القضاة لأبي عبد الله محمد بن عبد الحكم (ت : 286 هـ).

40 – أصول الفقهاء، لأبي عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشني القيرواني الأندلسي (ت : 361 هـ).
41 – المحاضر له...
42 – كتاب المعتمد في الخلاف لأبي سعيد أحمد بن محمد بن زيد القرويني (ت : نحو 390 هـ).
43 – مسائل الشيخ أبي عمران، لأبي عمران موسى بن عيسى بن الحجاج الخفجومي الفاسي (ت : 430 هـ).
44 – مسائل أبي بكر بن عبد الرحمان، لأبي بكر أحمد بن عبد الرحمان بن عبد الله الخولاني القيرواني، شيخ فقهاء القيروان (ت : 432 هـ) نقل عنه ابن عبد الرفيع عدة مرات.
45 – تعليق بن محرز[22] لأبي القاسم عبد الرحمان بن محرز القيرواني (توفي نحو 450 هـ).
46 – كتاب ابن يونس لأبي بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (ت : 451 هـ).
47 – وثائق ابن مغيث لأبي جعفر أحمد بن محمد بن مغيث الصدفي (ت : 459 هـ)، واسم كتابه : المقنع في الوثائق.
48 – «النكت والفروق لمسائل المدونة»، لعبد الحق بن محمد بن هارون القرشي الصقلي (ت : 466 هـ).
49 – شرح التلقين لأبي عبد الله محمد بن علي المازري (ت : 536 هـ).
50 – جامع الأمهات : تأليف ابن الحاجب أبي عمرو عثمان بن أبي بكر (ت : 646).

إلى هنا انتهت هذه اللائحة الهامة جدا من مصادر ابن عبد الرفيع.

ج – مقارنة بين مصادر ابن عبد الرفيع ومصادر نوازل سوس.

1 – إن إلقاء نظرة سريعة على هذه الجريدة التي تحتوي على 50 مصدرا من أهم مصادر الفقه المالكي يستنتج الملاحظات الآتية :

– منها أن جل هذه المؤلفات من إنتاج علماء القيروان أنفسهم فدل ذلك على

---

(22) ابن فرحون : الديباج، ج 2 ص 53. قال : ابن محرز له تصانيف حسنة منها تعليق على المدونة سماه «التبصرة». هـ

أن المدرسة الفقهية بإفريقية كانت متمكنة إلى درجة أنها تنافس مدرسة الأندلس.
- ومنها أن مدرسة الأندلس التي سبق أن عرفنا جهودها من خلال مصادر ابن رشد لها تأثير قوي كذلك في المدرسة القيروانية.
- ومنها أن المدرسة المغربية في الفقه لا زالت ضعيفة وليس لها تأثير قوي في المدرسة القيروانية إلا تأثيرا ضعيفا يتمثل في مصدرين هامين من تأليف علماء مغاربة، وهما : مسائل الشيخ أبي عمران الغفجومي الفاسي الذي تعلم بفاس ودرس بالقيروان. وكتاب «النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام» للقاضي أبي الحسن علي بن عبد الله الأنصاري السبتي الفاسي الشهير بالمتيطي.

2 - وبالمقارنة مع المصادر التي يستعملها النوازليون السوسيون نجد أن عشرة على الأقل من خلال خمسين مصدرا وجدت لها طريقا إلى نوازل سوس، وهي الموطأ للإمام مالك بن أنس، والمدونة الكبرى لسحنون، والواضحة لأبي مروان عبد الملك بن حبيب، والنهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام، للمتيطي، وسائل الشيخ أبي عمران الفاسي وشرح التلقين للمازري، وجامع الأمهات لابن الحاجب، والموازية لابن المواز، والتبصرة لأبي الحسن اللخمي، والكافي لابن عبد البر، بالاضافة إلى الجامع الصحيح للبخاري الذي له مكانته عند السوسيين دائما[23].

د - المقارنة بين نوازل ابن عبد الرفيع ونوازل سوس

1 - من حيث المحتوى فإن نوازل ابن عبد الرفيع تشتمل على نحو 1795 مسألة حسب إحصاء وترقيم الدكتور ابن عياد، مع العلم أن ابن عياد إنما حقق قسما من نوازل ابن عبد الرفيع، لأن قسم العبادات لم يتعرض له وهي تشتمل على أبواب الفقه كلها من عبادات وأحكام النكاح والزواج والطلاق وأحكام البيوع والسلم والجعل والإجارة والكراء، والقراض والمساقاة والشفعة الشهادات والوكالات، والوصايا، وختم بفقه التبرعات من العمرى والصدقة والهبة، ونفس الفروع الفقهية هي التي نجدها في النوازل السوسية.

2 - ومن حيث المقارنة مع محتويات نوازل سوس فهي أكثر موافقة وتشابها مع نوازل سوس، سواء فيما يتعلق بأحكام الأسرة أو غيرها، وربما لأن

(23) هذه اللائحة قورنت مع المصادر التي اعتمدها القاضي عيسى السكتاني في نوازله، وستأتي بتمامها قريبا إن شاء الله.

بيئة إفريقية أكثر شبها بالبيئة المغربية من حيث البداوة وطبيعة الساكنة ولعل هذا السر في كون نوازل ابن عبد الرفيع هذه تغلغلت في النوازل السوسية بكثرة شأنها شأن نوازل البرزلي الذي هو ابن مدرسة القيروان أيضا و لم يزاحمها من النوازليين المعروفين في الغرب الاسلامي إلا صاحب «المعيار» الذي ظل هو أيضا مرجعا أساسيا لدى كثير من فقهاء النوازل في سوس[24]

3 – بعض أوجه الاتفاق :

من أوجه الإتفاق أن كثيرا من نوازل العبادات تتعلق بالمجتمع الفلاحي، ولذلك نجد عند عبد الرفيع كما عند فقهاء سوس مسائل أجابوا عنها تتعلق مثلا بالصلاة على التبن، أو على صبرة الزرع، أو مسائل تتعلق بالصيام مثل الغبار الذي يصيب الحصاد أو الدارسين للزرع[25] وأحكام الشرط لإمام المسجد، وأحكام تعليم الصبيان في المسجد، وما أكثر الشبه بين نوازل البلدين ؟

ومن أوجه الإتفاق فيما يتعلق بالأحوال الشخصية ما يتعلق بالجهاز الذي يجهز به الأب ابنته عند عقد الزواج، فهو في إفريقية مثله في سوس يحتوي على الحيوانات والعقار بالإضافة إلى أنواع أخرى من الحلي، وهي أشياء يهتم بها أهل البادية أكثر من غيرهم[26] وكذلك النزاعات المتعلقة بالجهاز هل هو هبة أو عارية إلى وقت ما ؟

ومن أوجه الإتفاق في أحكام الأسرة نفسها النوازل التي تتعلق بعمل المرأة وإنتاجها في القطاعات المنتجة، وقد اعتمد إبن عبد الرفيع في ذلك على علماء المصامدة وجزولة الذين لهم قصب السبق في مسألة السعاية وأحكامها كما أشرنا إليه[27] في مبحث السعاية.

ومن أوجه الإتفاق في أحكام البيوع مسائل تتعلق ببيع الثنيا ولابن عبد الرفيع فتاوي في الغلة وغيرها من أحكام بيع الثنيا[28] وإن لم يتوسع فيه التوسع الذي تعرفه النوازل السوسية.

---

(24) يدرك هذا بتتبع مجموعات النوازل السوسية.

(25) يقارن مع القسم المخطوط.

(26) انظر ص 168 وما بعدها من معين الحكام ج 2 طبعة دار الغرب الاسلامي، بيروت.

(27) يقارن مع القسم المخطوط، ومع مبحث السعاية في أطروحة الباحث ص 437. 443.

(28) معين الحكام ج 2 ص : 422.

ومن أوجه الإتفاق نوازل المساقاة والمغارسة والمزارعة، وقد اتفق النوازليون في سوس وإفريقية على أن عقود المساقاة يجب أن تؤرخ بالشهور العجمية وإلا فسخت، وإذا طالت مدتها فسخت[29].

ومن أوجه الشبه نوازل الحبس بل هي من أكثر الأبواب شبها بنوازل سوس حيث نجد عند ابن عبد الرفيع أكثر من ثلاثين مسألة وردت كلها أو ما يشبهها في نوازل سوس باستثناء تحبيس الخيل والسلاح والحلي والثياب التي توجد في نوازل تونس دون نوازل سوس.

4 - بعض أوجه الإختلاف.

من أوجه الإختلاف التوسع في مسائل العبيد عند ابن عبد الرفيع كالكتابة والعتق والتذبير، وهذا النوع يقل في نوازل سوس ولعل السبب هو تأخر نوازل سوس عن فترة انتشار الاسترقاق والعبيد.

ومن أوجه الإختلاف التوسع الذي تعرفه نوازل سوس في بعض المسائل مثل قضية بيع الثنيا[30] التي أخذت حيزا كثيرا في فقه النوازل السوسية وعند ابن عبد الرفيع لم تتجاوز مسألة خمسة فقط.

ومن أوجه الإختلاف ما نجده في نوازل الكراء حيث نجد نوازل كثيرة عند ابن عبد الرفيع تتعلق بكراء الدواب والرواحل، وفي باب الكراء مثل نحو ثلاثة عشر مسألة تتعلق بكراء السفن[31] لجلب التجارة عبر البحر، وهذا النوع من المسائل لا يوجد في النوازل السوسية.

فهي في هذا المعنى تلتقي بالنوازل الأندلسية التي تكثر فيها هي أيضا نوازل النقل عبر البحر.

ومن أوجه الإختلاف ما تمتاز به نوازل ابن عبد الرفيع من مسائل الحسبة[32] في الصنائع كالنسيج والخبز، ومبيعات الأسواق، وهي قليلة في النوازل السوسية.

---

(29) المصدر السابق ج 2 ص : 546 وما بعدها.
(30) انظر المبحث الخاص ببيع الثنيا في أطروحة الباحث ص 430-486.
(31) ابن عبد الرفيع في معين الحكام ج2 ص : 525-528.
(32) المصدر السابق ج 2 ص : 640-890.

ومن أوجه الإختلاف، كثرة نوازل القصاص والقسامة والإكراه[33]، وقد أخذت حيزا كبيرا من نوازل ابن عبد الرفيع.

ومن أوجه الإختلاف أن كثيرا من النوازل السوسية طويلة ومفصلة خاصة نوازل القاضي عيسى السكتاني والشيخ أحمد أحوزي الهشتوكي بخلاف نوازل ابن عبد الرفيع فإنها مركزة ومختصرة ولا تتجاوز الفتوى بضعة سطور غالبا، بل جلها على شكل مختصر جدا.

ثالثا : مع نوازل المغرب : نوازل العلمي

أ – هذه النوازل من المجموعات التي ساعدها الحظ فطبعت طبعة ثانية من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1403 هـ[34].

والهدف الآن هو دراسة مقارنة بينها وبين النوازل السوسية، وقد اخترناها من بين عشرات كتب النوازل المغربية لما لها من مميزات هامة :

– منها أنها تحتوي على كثير من نوازل البادية المغربية فتسهل بذلك المقارنة بينها وبين نوازل سوس.

– ومنها أن صاحبها درس بفاس وتولى القضاء في مدينة شفشاون، فجمع بذلك بين فقه النوازل في الحاضرة والبادية.

– ومنها أنه اعتمد في نوازله على مجموعات نوازلية هامة منها العربية ومنها الأندلسية والقيروانية والجزائرية[34]، فكانت بذلك المثال الأجدر بالمقارنة والمقابلة[35]، كما سترى قريبا عند التعرض لمصادرها ومحتوياتها.

ب – المصادر التي اعتمدت عليها :

ونقتصر على أهم الكتب التي أكثر النقل منها دون التي نقل منها مرة أو مرتين.

---

(33) المصدر السابق ج 2 ص : 864-890.

(34) انظر في التعريف بهذه النوازل الباب الأول من أطروحة الباحث ضمن لائحة نوازل المغرب.

(34) نوازل مازونة نقل عنه في أكثر من 20 مرة.

(35) نقل عن نوازل البرزلي وابن الحاج وابن طرطاك، وابن سهل، والعبدوسي، وسحنون... الخ. انظر ج 1 ص : 442، لائحة الكتب الواردة في الجزء الأول، وانظر ج 2 ص : 452 فهرست الكتب الواردة فيه.

1 - أجوبة ابن رشد أو نوازل ابن رشد، وقد طبعت الآن تحت عنوان «فتاوي إبن رشد»، وتقدم الكلام عنها.
2 - أحكام ابن زياد : لأبي عبد الله زياد بن عبد الرحمان القرطبي له سماع عن مالك معروف بسماع زياد (ت : 193 هـ).
3 - الاستغناء لابن الغفور، لخلف بن سلمة بن عبد الغفور اللخمي (ت : 440 هـ).
4 - البيان والتحصيل لابن رشد واسمه الكامل : البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد بن رشد القرطبي (ت 520 هـ).
5 - التبصرة لأبي الحسن اللخمي (ت : 478 هـ).
6 - تحفة الحكام لمحمد بن محمد بن عاصم (ت : 829 هـ).
7 - تنبيه الحكام على مآثر الأحكام، لأبي عبد الله محمد بن عيسى بن محمد الأزدي المعروف بابن المناصف الأندلسي التونسي (ت : 620 هـ).
8 - التوضيح لأبي المودة خليل بن اسحاق الجندي (ت : 727 هـ).
9 - الشامل، لتاج الدين بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز (ت : 805 هـ).
10 - شرح التحفة لميارة محمد بن أحمد ميارة من كبار فقهاء المغرب (ت : 1072 هـ).
11 - شرح الرسالة : لعمر بن محمد القلشاني التونسي قاضي الجماعة بها (ت : 847 هـ).
12 - شرح لامية الزقاق لميارة محمد بن أحمد ميارة.
13 - الطرر على الوثائق المجموعة، لأبي عبد الله محمد بن عتاب القرطبي.
14 - «العتبية» أو المستخرجة لمحمد بن أحمد العتبي القرطبي الأندلسي (ت : 255 هـ).
15 - كتاب محمد «الموازية» أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأسكندري (ت 269).
16 - كليات المقري، ويعرف بكتاب القواعد، لمحمد بن محمد بن أحمد التلمساني الفاسي المعروف بالمقري تولى قضاء فاس وفتواها (ت 858).
17 - مختصر خليل، لأبي المودة خليل بن إسحاق الجندي.
18 - المدونة... لسحنون بن سعيد التنوخي (ت : 240 هـ).

19 – المعلم بفوائد مسلم للإمام أبي عبد الله محمد بن علي التميمي المازري تلميذ اللخمي (ت : 536 هـ) وقد طبع[36] أخيرا في ثلاث مجلدات متوسطة.

20 – المعيار : لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، توفي بفاس عام 914 هـ.

21 – منتخب الأحكام، ومفيد الحكام، لأبي الوليد هشام بن أحمد بن هشام الغرناطي (ت : 530 هـ).

22 – المقدمات الممهدات لابن رشد.

23 – «المغرب» اختصر فيه أطراف الموطأ ليحيى بن مزين، وهو لمحمد بن أبي زمنين.

24 – منتخب الأحكام له...

25 – الموطأ للإمام مالك.

26 – النكت لعبد الحق بن هارون بن محمد السهمي القرشي الصقلي (ت : 466 هـ). واسم الكتاب «النكت والفروق لمسائل المدونة».

27 – النهاية والتمام في علم الوثائق والأحكام، لعلي بن عبد الله المتيطي الأندلسي (ت : 570 هـ).

28 – نوازل البرزلي وهو أبو القاسم بن أحمد البلوي القيرواني التونسي (ت : 844 هـ) واسمه الكامل «جامع مسائل الأحكام، مما نزل بالمفتين والحكام».

29 – نوازل ابن الحاج لأبي عبد الله محمد بن أحمد، ويعرف بابن الحاج.

30 – نوازل سحنون.

31 – نوازل المازوني لأبي زكرياء يحيى بن موسى بن عيسى المغيلي المازوني (ت : 883 هـ).

32 – النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني (ت : 386 هـ) استوعب فيه الفروع المالكية الزائدة على المدونة.

33 – الواضحة لعبد الملك بن حبيب مفتي الأندلس (ت : 238 هـ).

34 – وثائق ابن سلمون، لأبي القاسم سلمون بن علي تولى القضاء بغرناطة توفي عام 767 هـ.

35 – تنبيهات عياض، للقاضي عياض بن موسى توفي بمراكش عام 544 هـ.

---

(36) الطبعة الأولى كانت سنة 1988 والطبعة الثانية 1992، دار الغرب الإسلامي بيروت.

36 – الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لأبي محمد عبد الله بن محمد الجدامي (ت : 610 هـ).
37 – شفاء الغليل، في حل مقفل خليل، لمحمد بن أحمد بن غازي المكناسي (ت : 919 هـ).
38 – لامية الزقاق، لأبي الحسن علي بن قاسم الزقاق التجيبي (ت : 912 هـ).
39 – المجموعة لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس القيرواني (ت : 261 هـ).
40 – مجالس المكناسي : واسمه الكامل : مجلس القضاة والحكام، والتنبيه والإعلام، فيما أفتى به المفتون، وحكم به القضاة من الأحكام، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله اليفرني المكناسي المشهور بالقاضي المكناسي (ت : 917 هـ).

ج – المقارنة بين مصادر نوازل العلمي ونوازل سوس

إن المقارنة بين نوازل العلمي ونوازل سوس من حيث المصادر متقاربة جدا بحيث جل المصادر التي اعتمد عليها توجد كلها في لائحة النوازل السوسية، وإنما أضاف إليها أصحاب النوازل السوسية شراح مختصر خليل وشراح مختصر ابن الحاجب وبعض المؤلفات المحلية.

وإليك بعض ما أضافه السوسيون[37] :

1 – شرح ابن عبد السلام على مختصر ابن الحاجب.
2 – شرح التتائي على مختصر خليل.
3 – شرح بهرام على مختصر خليل.
4 – شرح الحطاب «مواهب الجليل لشرح مختصر خليل».
5 – شرح المواق المسمى «التاج والإكليل لمختصر خليل».
6 – حاشية ابن غازي على مختصر خليل.
7 – إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك لأبي العباس أحمد الونشريسي.
8 – مختصر ابن عرفة.
9 – شرح أبي الحسن على الرسالة.
10 – أجوبة أبي الفضل العقباني قاسم بن سعيد.
11 – نوازل ابن هلال.

(37) وقد اعتمدنا في هذه اللائحة على مجموعة نوازل السكتاني، وهي خير مثال للنوازل السوسية لأنه جمع جل نوازل من سبقوه ويستمد منه كل من جاء بعده من النوازليين السوسيين.

12 – فروق الشهاب القرافي.
13 – الأحكام في أصول الأحكام للآمدي.
14 – بداية المجتهد لابن رشد الحفيد.
15 – الكافي لابن عبد البر.
16 – الشفاء للقاضي عياض.
17 – شرح مختصر خليل لعبد الرحمن الأجهوري.
18 – المدخل لابن الحاج، أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي.
19 – المنتخب للزقاق واسمه الكامل : المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب لأبي الحسن علي بن قاسم الزقاق.

هذه هي كتب الفقه والنوازل التي تجد لها رواجا حثيثا وذكرا كثيرا في النوازل السوسية بالإضافة إلى بعض كتب الحديث مثل الجامع الصحيح للبخاري، والجامع الصحيح لمسلم وشراحهما، وبعض كتب التفسير مثل أحكام ابن العربي في تفسير آيات الأحكام وتفسير الجلالين وغيرهما كما يستعملون كتب النوازل المحلية مثل نوازل سيدي داوود التملي والتمناري وسعيد الهوزالي، وعيسى السكتاني والعباسي، ومن جاء بعدهم.

د – المقارنة بين نوازل العلمي ونوازل سوس من حيث المضمون

أ – معالم الالتقاء :

1 – **نوازل العلمي** : تبتدىء بباب النكاح ويحتوي باب النكاح على ما يلي : النكاح – الخلع – الطلاق – النفقة – الحضانة – اللعان – العدة – الإيلاء – المفقود.

2 – **نوازل العباسي** : تحتوي في نفس الباب مثلا، وهو باب النكاح على : الأنكحة – الخيار – الخلع – الطلاق – المفقود – السعاية – الرضاع – الحضانة – النفقة.

3 – وبالمقارنة يتضح أن نوازل العلمي امتازت بذكر اللعان والإيلاء والعدة، وامتازت نوازل العباسي بذكر السعاية والرضاع والحضانة.

4 – **العلمي** : في باب البيوع : البيوع – بيع المحاباة – التوليج – التصيير – بيع الثنيا.

5 – **العباسي** : في باب البيوع وما يتعلق به : البيوع – التصيير وما يضاهيها كحكم المدين – والتفليس – **الإقالة – الثنيا وما يتعلق بذلك.**

6 - بالمقارنة يتضح أن نوازل العلمي تمتاز ببيع المحاباة، وبقية الأبواب كلها متشابهة.

7 - بقية الأبواب متقاربة كما يلي :

العلمي :

الرهن - الصلح - الضمان - الإقرار - الشفعة - القسمة - الغصب والتعدي - الضرر - الإعتمار - الإستحقاق - المياه - الشركة المزارعة - المغارسة - الإجارة - الأكرية - إحياء الموات - الحبس الهبة والعمرى ونحوهما.

العباسي :[38]

الرهن - الضمان - السلف - الصلح - الغصب - الحجر - الوكالة - القسمة - الحجر والإقرار - الغصب والتعدي - القضاء - أنواع القسمة - قسمة المراضاة - الشفعة - الشهادات - الحيازة - الملكية - الضرر - الإستحقاق - الغلل - الشركة - المزارعة - المغارسة - الوصايا - الإعارة - الوديعة - القرض - الصدقة - الهبة - الإجارة - الجعل - الأحباس - المياه - إحياء الموات - القضاء - الدماء - العتق - السرقة - الوصايا والإرث.

ب - المقارنة

يتضح من الأبواب المذكورة أن بعضها مذكور لدى العلمي ولم يذكره العباسي، كما أن بعض الأبواب الأخرى ذكرها العباسي ولم يذكرها العلمي، ولكن هذا الإحصاء لا يعني بالتأكيد أن هذه المسائل أغفلت نهائيا، ولم يتعرض لها هذا وذاك، لأنهما قد يذكرانها في غير عناوينها خصوصا إذا علمنا أن هذه النوازل كانت غير مرتبة على أبواب الفقه، ولم ترتب إلا أخيرا من طرف بعض المعنيين.

هـ - بعض أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف

أولا : أوجه الإتفاق

1 - ومن أوجه الإتفاق، ما أجاب به الفقيه أبو القاسم بن خجو لما سئل هل يجب على الرجل أن يختبر زوجته في عقيدتها أم لا ؟ فقال : يحمل النساء المسلمات على ظواهرهن من صحة إيمانهن وعقائدهن ويكل سرائرهن إلى الله

(38) ويتضح من خلال عرض هذه الأبواب أن نوازل العباسي أكثر استيعابا لأبواب الفقه كما أنه قدم الطهارة والعبادات : الصلاة والزكاة والصيام والحج قبل ذكر المعاملات.

تعالى الخ الفتوى[39] وبمثل ذلك أجاب كل من الفقيه عبد الله بن يعقوب السملالي، والقاضي سعيد بن عبد الله السملالي لما سئلا من طرف السيد عبد الله بن سعيد المناني الحاحي عن مصاهرة من غلب الجهل على عقيدته[40] بينما أجاب الشيخ الهبطي[41] بعدم صحة نكاح من كان كذلك.

2 – ومن أوجه الإتفاق ما يتعلق بالمرأة الطارئة على البلد تتزوج به ثم تدعي أن لها زوجا في بلد بعيد وإنها سترجع إليه هل يصح زواجها وهل يرثها أولادها مع الزوج الثاني مع العلم أنها إنما تقول ذلك عند الخصام والشنئان ؟ فقد نقل في المعيار عن أبي عمران الفاسي، بأنها تترك لحالها ما لم يتبين كذبها بوسائل الإثبات كما قال أبو عمران الفاسي[42].

وبمثل ذلك أجاب الشيخ محمد بن إبراهيم التمارتي في نوازله عن حكم امرأة طارئة هاربة من بلد إلى بلد آخر[43] إنها إذا لم يثبت أن لها زوجا آخر بقرائن الأحوال فإن أولادها مع الزوج الثاني يرثونها.

3 –ومن أوجه الإتفاق نوازل الجهاز هل هو هبة أم عارية ؟ ونوازل هدايا الخطبة ما يرجع فيها وما لا يرجع، ونوازل الطلاق كالحلف بالحرام هل هو طلاق ثلاث أم لا ؟ ونوازل النفقةوتقدير مقاديرها، ونوازل المفقود في زمن المسغبة والحروب[44].

4 – ومن أوجه الإتفاق مسائل كثيرة من نوازل البيوع مثل حكم بيع العنب لمن يعصره خمرا، وحكم نفخ الشاة للسلخ، وهل النفخ يحرم اللحم أم لا ؟ ونوازل الوزيعة[45]، وهي الإشتراك في الحيوان المذبوح لتقسيم اللحم، وقد نظم أحكامها الشيخ أحمد أحوزي الهشتوكي.

---

(39) نوازل العلمي ج 1 ص : 87.

(40) انظر نوازل عبد الله بن سعيد المناني الحاجي ضمن نوازلي القرن الحادي عشر من أطروحة الباحث.

(41) انظر المصدر السابق نفس الصفحة.

(42) انظر نوازل العلمي ج1 ص : 20.

(43) انظر نوازل التمارتي في أطروحة الباحث.

(44) يعد القارىء هذه النوازل مبثوثة في أطروحة الباحث.

(45) انظر نوازل العلمي ج1 ص : 368–370 مقارنا مع ما ورد في نوازل سيدي سعيد بن عبد الله العباسي وأحمد احوزي.

5 – ومن أوجه التشابه : الرجوع في الفتوى إلى أعراف الناس وعاداتهم وتقاليدهم ما لم يتناف مع أحكام الشرع خاصة في المراعي والطرقات، ومجاري المياه الفاسدة، وإجراء السواقي، كل ذلك يرجع فيه إلى العرف والعادة عند كل من نوازلي المغرب وسوس على السواء(46).

6 – ومن أوجه الإتفاق : أن أهل الحل والعقد يقومون مقام القاضي والسلطان عند فراغهما، ومنها أن الأرض إن خفي خبرها يرجع في أمرها لمن وجدت بيده(47).

7 – ومنها تشابه نوازل الأحباس، وتسوية الذكر والأنثى فيه إلا إذا نص المحبس على التفاضل.(48).

8 – ومنها الاتفاق على عدم قبول هبات وصدقات الغمات الأخوات إذا فعلن ذلك حياء وحشمة، وثبت إدعاؤهن بالشهود(49).

9 – وبالجملة فأوجه الإتفاق بين نوازل المغرب ونوازل سوس كثيرة والفوارق نادرة بالمقارنة مع نوازل إفريقية والأندلس تكثر الفوارق كما سبقت الإشارة إليه.

ثانيا : بعض أوجه الاختلاف

1 – في باب الرهن من نوازل العلمي وجدت هذه المسائل : ما هو حكم من رهن قريبا له، أو عبده، أو أجنبيا عند كافر ؟

– الجواب : لا يجوز رهن المسلم بيد الكافر إلا لمصلحة عامة للمسلمين. كما وجدت فيه مسائل فكاك الأسرى، وأن الاسلام ساوى بين الحر والعبد في الفداء(50). مثل هذه النوازل التي هي من مسؤوليات الدولة لا أثر لها في النوازل السوسية حسب ما اطلعنا عليه.

2 – ومن أوجه الإختلاف كذلك الإختلاف في بعض المصطلحات الفقهية مثلا : فنجد ما يعرف في النوازل السوسية بالسعاية والكد وقد ملئت

(46) المصدر السابق ج 2 ص : 144.

(47) المصدر السابق ج 2 ص : 288–289. وبذلك أجاب عيسى السكتاني في أرض بتارودانت.

(48) المصدر السابق ج 2 ص : 348.

(49) المصدر السابق ج 2 ص : 354 وما بعدها.

(50) نوازل العلمي ج 2 مسائل الرهن ص : 38–42.

به نوازلهم لا يعرف عند علماء المغرب بهذا المصطلح، وإنما عرف عندهم بالقسمة على الرؤوس للمحصول الفلاحي.

وبالإضافة إلى اختلافهم عن السوسيين في المصطلح اختلفوا عنهم أيضا في الحكم، فعلماء سوس في نوازلهم اتفقوا على جوازه وإنما اختلفوا هل ذلك من باب الشركة الحكيمة أو من باب الإجارة، أما علماء المغرب فقد اختلفوا حتى في حكمه فقد أفتى أبو القاسم بن خجو بمنعه فقال : جرت الفتوى بقسمة المنتوج الفلاحي على رؤوس من كان يباشر الخدمة، ولا أعلم أصل المأخذ سوى مراعاة الدواب فعليكم بالإمام المحقق سيدي عبد الواحد الونشريسي. بينما أجاب بجواز القسمة على الرؤوس أبو عبد الله محمد بن أحمد النالي، وأبو عبد الله محمد بن الحسن بن عرضون، والشيخ القوري[51].

3 – ومن أوجه الإختلاف ما ذكره صاحب نوازل العلمي من نوازل تتعلق بتلوث البيئة حيث قال في نوازل المياه[52] منع إلحاق ضرر الأوساخ بالعين واجب، ورمي النجاسات والأقذار في المياه الكثيرة كالأنهار الكبار جائز، ولا نجد مثل هذه المسائل في نوازل سوس والله المستعان.

المبحث الثاني : خصائص النوازل السوسية

بالاضافة إلى ما تقدم ذكره من المباحث ضمن القضايا المختارة من النوازل السوسية خاصة مبحث نوازل السعاية ومبحث نوازل الألواح في سوس، ومبحث نوازل بيع الثنيا وغيرها من المباحث التي يغلب على نوازلها الطابع المحلي شكلا ومضمونا، بحيث تشخص تلك القضايا خصائص المجتمع السوسي بجميع طبقاته.

فإننا نقصد هنا الآن في هذا المبحث أن نزيد هذه المسائل وضوحا حتى نجعل القارىء الكريم كأنه عاش في ربوع سوس وجاس خلال جبال جزولة، مضيفين كل القضايا التي تجعل الموضوع شفافا، سهل التناول خاصة لمن كان بعيدا عن هذا الإقليم، وطبيعة الموضوع تقتضي تقسيمه إلى قسمين هامين.

---

(51) انظر التفاصيل في المصدر السابق ج 2 ص : 101-102-103.
(52) المصدر السابق ج 2 ص : 233-235.

أولا : من حيث طبيعتها

1 - تأخر تدوينها عن غيرها من النوازل

أول ما يتبادر إلى الذهن، وينبغي تسجيله من خصائص النوازل السوسية، أنها جاءت متأخرة عن مثيلاتها في المراكز العلمية في الغرب الاسلامي، وإذا كنا قد أشرنا إلى هذه المسألة سابقا فإننا لا نجزم ولا نعتقد أن النوازل والفتاوي كانت منعدمة نهائيا في سوس تلك الفترة أي قبل القرن التاسع الهجري، فإن ذلك لا يعقل خاصة[53] وأن أجوبة ابن عبد الرفيع التونسي، جاء فيها قوله في مسألة «السعاية» : وإن الذي جرى به الفتوى عند فقهاء المصامدة وجزولة أنها شريكان بالنصف.

ولذلك يمكن القول بكل تأكيد أن الذي تأخر هو تدوين نوازل سوس، فلم نعثر على أية مجموعة نوازل تتعلق بسوس إلا خلال القرن التاسع حيث ظهرت نوازل الشوشاوي، ثم أجوبة تلميذه داوود التملي.

2 - دفاعها عن الشريعة وصونها عن التلاعب بأحكامها

ومن خصائص النوازل السوسية أنها نشأت في ظروف صعبة بين قوم يتعصبون لأحكام الشريعة ويناضلون من أجلها وهم فقهاء النوازل، وآخرين يحرفون أحكامها، ويقفون في وجهها، ويسعون جهدهم لإسقاط حدودها. وكثيرا ما ذهب الفقهاء ضحية ذلك، لأنهم لم يعيشوا أبدا في الأبراج العاجية وإنما نزلوا إلى الميدان ليعيشوا وسط المعارك اليومية، والأمثلة على ذلك كثيرة، فهذا الفقيه[54] سليمان بن يعزى الرسموكي (ت : 1072 هـ) ذهب هو وأسرته والقرية التي يسكنها ضحية فتوى أفتاها ضد المغيرين وهذا العلامة الحاج أحمد بن عبد الرحمان الجشتمي جلا عن بلدته «أملن» بعد الغدر الشنيع بمن أمنهم ويسعى في الصلح بينهم وبين غرمانهم. والعلامة عيسى السكتاني رحل من تارودانت إلى مراكش عوض إصدار فتوى التأييد للأمير يحيى الحاحي[55]. والأمثلة كثيرة في هذا الشأن، وكما يعتبر الفقهاء النوازليون أنفسهم مناضلين

---

(53) انظر مختصر أجوبة ابن عبد الرفيع التونسي القسم المخطوط، مخطوط غير مرقم.

(54) انظر عن هذه القضية صفحة 86 من أطروحة الباحث وص 27 من وفيات الرسموكي.

(55) لم يوافقه على الخروج على السلطان بلا موجب شرعي فارتحل إلى مراكش وهناك كتب إليه رسالة، انظرها في الاستقصاء ج 6 ص : 61-68، ط : دار الكتاب 1955.

وحماة للشريعة، فإن المجتمع السوسي يعرف لهم هذه المكانة وينظر إليها نظرة إكبار، كما يعينهم على ما هم بصدده من نشر أحكام الشريعة، ويقف إلى جانبهم في السراء والضراء.

3 - استقلالها عن غيرها من النوازل

ومن خصائص النوازل السوسية اعتماد هؤلاء الفقهاء النوازليين على أنفسهم، وثقتهم في مداركهم يدل على ذلك عباراتهم التي يعبرون بها عن أنفسهم حيث نجدهم يستعملون ضمائر الثقة بالنفس، ويعتزون بمستواهم العلمي الذي وصلوا إليه.

فمن ذلك مثلا قول العلامة أحمد بن عبد الرحمان المسكدادي في إحدى فتاويه : إن التمسك بظواهر النصوص دائما حمق وجهالة، فمن حكم أحباس جزولة بنقول صاحب المتيطية وغيره فهو من هذا القبيل[56] ومن ذلك قول العلامة الحسن بن عثمان التملي الأسكاوري في إحدى فتاويه ما ذكره القرافي في قواعده من أن الفقه يختلف باختلاف الأشخاص والأمكنة والأزمنة والأحوال كنفقة الزوجات مثلا. صحيح لأن مراعاة الأعراف والمقاصد واجب[57].

ويقول في فتوى أخرى له تتعلق بالحلف بالحرام، وكانوا يفسرونه بالطلاق الثلاث. وأما الحرام في اللغة فمعناه المنع، يقال حرمه إذا منعه، وأما أن يحرم بالثلاث فلا، ويكون مالك رضي الله عنه القائل بالثلاث إنما تكلم على عرف زمانه وبلده، ولا تقل فهم ذلك من المدونة وغيرها من كتب المالكية لأن العرف المعتبر ما تفهمه العامة[58].

ومن ذلك ما قاله مفتي تارودانت العلامة بلقاسم بن أحمد الهوزالي (ت : 1048هـ) في معرض رده على مفت آخر أفتى بعدم لزوم الطلاق في حالة الغضب واللجاج، قال : إن تتبع الرخص فسق، والفتوى بغير معروف المذهب ومشهوره حرام لا يجوز الإقتداء بمن يفتي بذلك، وطلاق الغضب واللجاج لازم[59].

(56) انظر نوازله في ص : 100 من أطروحة الباحث.
(57) انظر صفات المفتي في ص : 434 ج3 أعلام الموقعين فإن منها ما ذكر هنا.
(58) انظر الفتوى المذكورة في نوازله ص : 100 من أطروحة الباحث.
(59) انظر الفتوى ضمن نوازله ص 149 من الأطروحة.

وقال القاضي عبد الرحمان التمنارتي معلقا على نفس الفتوى : «لا يجوز الإفتاء بظواهر النصوص، بل قال علماء الأمة يؤدب من يفتي بذلك ويجرح في شهاداته وإمامته، ولا يفتي بذلك إلا من لا علم له ولا دين من جهال طلبة البادية ولا عبرة بهم، ولا يجوز الإقتداء بهم لاتباعهم في ذلك الهوى ومخالفتهم لما عليه فقهاء الأمصار الذين اتباعهم واجب وهم من ثبت علمه وديانته وعدالته وورعه وسلم من اتباع الهوى»[60].

وقال عبد الله بن يعقوب السملالي في فتوى له تتعلق بعدم قبول وصحة تبرعات نساء جزولة، قال : «وبذلك وقعت فتاوي علماء جزولة العارفين بنسائهم وجهالتهن فيما يرجع لصون الأموال وتنميتها وأنهن لا يعرفن إلا سياسة البهائم، وتربية الأطفال، وصناعة الطعام، لأخذهن ذلك ديدنا دون غيره من الأشغال»[61].

وقال المفتي إبراهيم بن محمد الظريفي التاكوشتي، وهو يتكلم على مسألة إعادة الفتوى في شأن من صدرت فيه : «لا يجوز. اتفق على ذلك علماء جزولة، وجرى به عمل قضاتهم، وتبعهم على ذلك أعيانهم»[62].

وقال العلامة أبو زيد عبد الرحمن الجشتمي في فتوى له : «نعم وما في التوضيح مما يخالف ذلك لم يصحبه العمل فلا حكم به ولا فتوى في بلاد سوس»[63].

ومما يدل على ما قلنا أي الإستقلال في الآراء والثقة بالنفس ما ذكره القاضي سعيد الهوزالي في فتواه حول حكم أكل ما صيد بالرصاص. إن شيوخي يفتون بالجواز، وأنا لم يظهر لي ذلك. وقال كذلك في فتوى أخرى له حول وجوب الزكاة في «زيت أركان» ولم تجر العادة في هذه البلاد فيما علمت بإخراج الزكاة من الهرجان إذا بلغ لبه خمسة أوسق لاعتماد فقهائهم القول الشاذ الذي صححه ابن عبد السلام أو لقلة من يبلغ النصاب منه[63 م].

---

(60) انظر نوازله ص 50 من الأطروحة.

(61) انظر نوازله في ص 167 من الأطروحة.

(62) انظر ص 283 من الأطروحة.

(63) انظر ص 313 من الأطروحة.

(63 م) انظر نوازله في ص 125 من الأطروحة.

وقال القاضي عيسى السكتاني في فتواه في الصيد بالرصاص : إن شيوخه في فاس وعلماء المصامدة يفتون بالجواز، ولم يظهر له وجه الجواز.

4 – مراعاتها للوضعية السياسية لسوس

ومن خصوصيات النوازل السوسية مراعاة النوازليين في فتاويهم الأوضاع السياسية التي تعيشها البلاد، ومما يدل على ذلك ما جاء في فتوى العلامة أحمد بن عبد الرحمان المسكدادي حول إجازته لبيع الثنيا في سوس، فناقشه أحد معاصريه قائلا : إذا كان بيع الثنيا ممنوعا وإنما قلتم بجوازه للضرورة القصوى مراعاة للضعفاء والمساكين وهم عادة الذين يبيعون أملاكهم بيع الثنيا عند الحاجة. والذين يشترونها منهم ويستغلونها لمدة طويلة هم الأغنياء، فهلا أمرتم الأغنياء بإعانة الفقراء بدل الشراء منهم ؟

فقال : الجواب صعب وعسير، إن بلاد جزولة قبل وصول الملوك السعديين إلى الحكم بها كانت صعبة جدا، إذ لا حكم ولا حاكم ولا واعظ ولا سامع، فلو أمرنا الأغنياء بذلك لبخلوا ولم يكن من يجبرهم، فيقع المحظور وهو الهلاك[64]، والأغنياء في جزولة قليلون.

ويدل لذلك أيضا فتوى الحسن بن عثمان التملي بعدم تفويت الأرض التي انجلى عنها أهلها زمن الفتنة والنزاعات بين القبائل، وقال أن تلك الأرض تبقى على ملك أصحابها لا يحل لأحد أن يعمرها ويأكل زرعها إلا من أثبت الشراء الصحيح منهم وذلك «كتسررت – وتضلمي – وأنزي – وتازروالت»[64م] وما كان مثلها[65] فهذه الفتوى تدل على مراعاة الظروف السياسية لسوس لأن الحروب الأهلية بين القبائل تكثر فيها عند ضعف الدولة، إذ تكشر كل قبيلة عن أنيابها، وتغزو جارتها وتستولي على أراضيها، فإذا صحح لهم الفقهاء مشروعية البيع والشراء فيما استولى عليه بالقوة والغلبة ضاع الحكم الشرعي نهائيا.

ومن ذلك فتوى محمد بن محمد بن عبد الله بن يعقوب حول ما بناه المخزن «الدولة» في أملاك الناس، حيث قال : شأنه شأن الغاصب يلزمه أن يرد الأملاك إلى أصحابها ولا قيمة لما بنى[66] لأنه غاصب.

---

(64) انظر نوازل احمد بن عبد الرحمان ص : 105 من الأطروحة.

(64م) تسررت وتضلمي وتازروالت وأنزي أسماء قبائل ومراكز جزولة الأطلس الصغير.

(65) انظر نوازل الحسن بن عثمان التملي ص : 102 من الأطروحة.

(66) انظر نوازل محمد بن محمد بن عبد الله بن يعقوب ص : 222 من الأطروحة.

5 – عنايتها بالوضعية الإجتماعية

ومن خصوصيات النوازل السوسية رعايتها للوضعية الإجتماعية وقد سبق أن تكلمنا في الباب الخاص بالمقتطفات المختارة من النوازل السوسية على ما يتعلق بالسعاية، فقد أعطى الفقهاء السوسيون لها أهمية خاصة، حيث رأوا أن عمل المرأة ومشاركتها في الإنتاج في سوس لا يوازيه عملها في المدينة وإن كان بعض النساء في المدن يعملن كذلك في الخياطة والنسج والطرز وغيرها ولكن ذلك نادر.

أما النساء في سوس فكلهن يعملن وينتجن ويكدحن إلا من كانت غير قادرة لمرض أو عجز، ولذلك رأى الفقهاء أن حرمانهن من نصيبهن من هذا الإنتاج إذا وقع طلاق أو وفاة ظلم لهن فلم يقع خلاف بين فقهاء سوس في شأن إعطاء المرأة نصيبها من قيمة عملها. وليست مسألة السعاية هي الوحيدة التي شغلت حيزا كبيرا في النوازل السوسية مما يتعلق بالشؤون الاجتماعية. بل شغلها كذلك من شؤون المرأة نوازل الجهاز، والشوار والصداق والولي، والصيانة من الفساد والهروب بالنساء والبنات والتعليم وغير ذلك من النوازل التي تتعلق بالمرأة.

ومن المسائل الاجتماعية التي لها أثر محمود في النوازل السوسية مسألة المقايضة وتبادل السلع لقلة العملات في أيدي الناس، وهم في حاجة إلى قضاء مآربهم، فيحلون بذلك مشاكلهم دون الاحتياج إلى العملة خاصة في البادية. فمن ذلك نوازل الوزيعة وهي الإشتراك في الحيوان المذبوح وتوزيع اللحم على المشتركين، ونوازل تبادل السلع بالأخرى مثل شراء حيوان كبير يصلح للعمل بعدد من الصغار.

ومن المسائل الإجتماعية في النوازل السوسية نوازل إعطاء الزكاة لمن له الأصول لو بيعت لكفته لعامه ولكن سيتعرض للضياع بعد ذلك، ونوازل إعطاء الزكاة للمدارس العلمية العتيقة، وهذه المسألة أصبحت الآن من العادات الموروثة في سوس. ومن ذلك الإفتاء بجواز إخراج زكاة الفطر من الخروب واللفت والجزر اليابس وذلك لاستعمالها أعوام المجاعة(67) وعدم وجود غيرها وبالجملة، فالنوازل السوسية المهتمة بالجوانب الاجتماعية كثيرة جدا.

---

(67) انظر نوازل أحمد احوزي المشتوكي ص : 235 من الأطروحة.

6 - قوة علاقتها بالوسط الذي نشأت فيه.

ومن خصوصيات النوازل السوسية ارتباطها بالمنطقة التي نشأت فيها بحيث يصعب تجريدها من بيئتها ووسطها لتصبح فقها مجردا.

فمن ذلك فتوى الشوشاوي وهي تتعلق بالربا يقول السؤال هل يجوز بيع «أركان» بالطعام ؟ فيجيب بقوله وهو يتحدث عن الربا في الطعام : وأما بيع لب الهرجان بالطعام فجائز، وهو «الصنين» بكلام العامة، لأنه ليس بطعام، وإن كان يؤول إلى الطعام، ألا ترى أنه لا يوكل أصلا، لا في الغالب ولا في النادر لأنه لا يصير طعاما إلا بعد مشقة عظيمة لأنه لابد من تجفيف بالنار وتطحين بالرحى، وتعصير باليدين، فليس حكمه حكم الطعام[68].

وفي نوازل القاضي سعيد بن علي الهوزالي[69] فتوى أخرى تتعلق بوجوب الزكاة في زيت أركان يقول فيها : «إن في الهرجان الزكاة إذا بلغ لبه النصاب وهو خمسة أوسق، ويجب فيه نصف العشر قياسا على ما يسقى من الزرع بآلة بجامع المشقة» ومن المعلوم أن أشجار أركان لا توجد إلا في منطقة سوس ولذلك فالنوازل المتعلقة بها محلية.

ومما يدل على ما قلناه ما نجده عند الفقيه محمد إبن محمد بن عبد الله اليعقوبي حيث تكلم على نوازل المياه، فاحتفظت لنا نوازله بأسماء عيون مشهورة حتى الآن بأحواز - تزنيت - وهي عيون :
- تفصنة- ببونعمان، وعين الركادة بآيت جرار، وعين تدمانت بهشتوكة، والعين المشتركة بين العوينة وأكلو.

وينقض حكم القاضي الحسن بن مسعود الهشتوكي قاض تارودانت حول عين «تدمانت» حيث حكم القاضي بأن الماء تابع للأرض، فمن ملك الأرض ملك الماء، وأفتى هو بأن العين إذا كانت قديمة فإن حكمها يكون منفصلا عن الأرض المحيطة بها، كما نجده يفتي بعدم صحة إقامة صلاة الجمعة في منجم للفضة بنواحي تزنيت يسمى «أكوتام» وعلل بأن العمال لا يستوطنون هذا المنجم، وإنما يعملون فيه، وشرط الجمعة الاستيطان.

---

(68) انظر نوازل الشوشاوي ص : 90 من الأطروحة.

(69) انظر نوازل الهوازلي ص : 122 من الأطروحة.

ونوازل سوس تختص بكثير من الوقائع المرتبطة بزمانها ومكانها وتاريخ المعنيين بها دون غياب الفقه الذي يكتسي صبغة عامة.

ففي نوازل اليعقوبي المتقدم الذكر قريبا فتوى حول وديعة طال أمدها وقد تضمنت فوائد تاريخية عظيمة القيمة حيث ذكر فيها عرضا أسماء العمال الذين درجوا في سوس في عهد السلطان المولى الرشيد والمولى إسماعيل، وأحداثا أخرى وقعت أيام توليتهم[70]، والنوازل التي تحمل هذه السمات كثيرة ولا أطيل بذكرها الآن.

7 – غلبة طابع البادية عليها

ومن السمات البارزة لنوازل سوس صبغتها بطابع البادية والوسط القروي. فكل ما فيها من مشاكل يوحي بأنها وقعت ونزلت على المجتمع البدوي لتساعده على تصريف شؤون الحياة لأنها في مجملها تتحدث عن نوازل الحرث وإبانه، وعن الحصاد والدرس وشركات البهائم ومشاكل الرعاة، كما تتحدث عن نوازل الفلاحة في المغارسة والمساقاة والسلم، وتتخللها نوازل أجرة للمعلم والمؤذن وإمام المسجد، مما يجعل القارىء يعيش وسط قرية أو قبيلة في بادية المغرب، ولكن فجأة يأتي من بين النوازل سؤال غريب مثل : ما هو الحكم في مصاهرة من غلبه الجهل بأحكام الدين ولا يعرف العقيدة الإسلامية ؟ وهنا نجد فقهاء سوس يكونون في المستوى المطلوب منهم معتدلين في فتاويهم وأحكامهم فقد أفتى عبد الله بن يعقوب[71]، وسعيد بن عبد الله السملالي بجواز مصاهرة ومعاملة من ولد في الاسلام، وإن جهل العقائد، ولا يبحث في شأنه. وقد تنتقل بك النوازل السوسية رغم طابعها القروي إلى مثل هذه المسائل التي أفتى فيها السيد إبراهيم بن علي المرتيني حيث سئل : هل يجوز لزوج أو الزوجة أن يشرب من الأدوية ما يقطع نسله أو يقتله أم لا ؟ فيجيب بقوله[72] : «فلا يجوز لهما ذلك اتفاقا منهما عليه، أو من بعضهما لأنه مكر عظيم، وإثم كبير وضياع السنة وقطعها، وفاعل ذلك تبطل شهادته وإمامته لأن ذلك لا يعمل إلا لكثرة خشية الأولاد، ولم يجد ما ينفق به عليهم ظنا منه أو جزما بأن رزقهم عليه، ولم يدر المسكين أن رزقه لم يكن عليه، وأحرى أن يكون عليه رزق غيره.

---

(70) انظر نوازل محمد بن محمد بن عبد الله بن يعقوب ص : 224 من الأطروحة.

(71) انظر ص : 142 من الأطروحة.

(72) ذكر هذه الفتوى ضمن خاتمة أجوبته وقد تقدم التعريف بها ضمن نوازله في الأطروحة ص : 263 وما بعدها.

وقتل الأولاد خشية الإملاق قد كان في الجاهلية، ولكن منسوخ[73] بقوله تعالى : ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾[74] ويفهم من هذه الآية أننا أخذنا كفيلا برزقنا، وهو الله سبحانه وتعالى، وكفيلنا لا يخلف الميعاد، لقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُخْلِفُ المِيعَادَ﴾[75] وسنة النكاح انتفت بذلك أي بالشرب المذكور عياذا بالله وشرب ذلك للمسلم حرام.

قال الحطاب[76] عند قول خليل في النكاح «ولزوجها العزل إذا أذنت، وسيدها كالحرة إذا أذنت» ما نصه : قال الجزولي في شرح قول الرسالة «ونهى عن خصاء الخيل، ولا يجوز للإنسان أن يشرب من الأدوية ما يقتل نسله».

وفي نوازل البيوع عند المرتيني نفسه مسألة ظهور العيب في المبيع، فلأول وهلة تظهر هذه المسألة عادية، ولكن اتضح بعد ذلك أن الشيء الذي ظهر فيه العيب هو الأشجار، فقد اشتراها المشتري وقت الشتاء حيث سقطت أوراقها، ولما أورقت في فصل الربيع ظهر فيها عيب، وهي أن جلها فحول، ومن المعلوم أن فحول الأشجار لا تلد الثمار، فهذا إذن عيب كبير يرد به البيع، وقد استدل لها بفتوى أبي عمران الفاسي أفتى فيها يرد البيع[77]، وهكذا تنوع المسائل التي تتناولها النوازل السوسية، وإن كان الغالب عليها نوازل البادية.

8 - البساطة في الأسلوب

وأخيرا من خصوصيات النوازل السوسية ما يتعلق بأسلوبها وشكلها والأفكار التي وردت فيها.

فمن حيث الشكل، وبعد تتبعنا لعدد غير قليل من المجموعات النوازلية نجد الأسئلة الموجهة إلى الفقهاء والقضاة والمفتين تأتي تارة على شكل مجموعة

---

(73) المشهور في اصطلاح المفسرين أن النسخ لا يطلق إلا على ما سبق تشريعه، أما هذا فهو من عمل الجاهلية وليس تشريعا سابقا فلا يقال فيه نسخ.

(74) سورة الاسراء الآية : 31.

(75) سورة آل عمران الآية : 9.

(76) الحطاب : مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ج3 ط دار الفكر الطبعة الثانية 1398 هـ وكذلك شرح الرسالة : كفاية الطالب الرباني لشرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني لأبي الحسن، حاشية العدوي ج 2 ص 457، ط مصطفى محمد بالقاهرة 1356 هـ.

(77) نوازل المرتيني ص : 270 من الأطروحة.

من الأسئلة المختلطة بين العبادات والمعاملات، والأخلاق فيجيب عنها الفقيه بالترتيب الذي جاءت به ونجد هذه الكيفية في نوازل القاضي سعيد بن علي الهوزالي ونوازل عبد الله بن سعيد الحجاحي، ونوازل القاضي عيسى السكتاني وغيرهم.

وتارة تأتي الأسئلة مفردة وهو الكثير وقد يذكر السائل أو السائلون أسماءهم، وذلك قليل جدا.

والغالب هو حذف اسم السائل ويختصر هكذا : سئل فأجاب، وقد يحذف السؤال أيضا، ويقول بأن مضمنه سيظهر من الجواب. وكيفما جاء السؤال والجواب فهو يحمل بين ثناياه حيوية الفقه المالكي، وعلاجه لمشاكل المجتمع التي تتجدد يوما بعد يوم وأكاد أجزم أن الذين جمعوا النوازل من تلاميذ الفقيه أو أصحاب القاضي والمفتي الراغبين في الفقه هم الذين تصرفوا على هذا النحو، وهو تصرف غير جيد، لأن ما يمكن أن يستنتج من أصناف السائلين وحيثياتهم قد ضاع بسبب هذا التصرف.

وقد استنتجت من بعض المجموعات أن الأسئلة توجه من طرف طلبة العلم لأنهم يسألون عن الكتب التي ينبغي أن نقرأ وعن المراجع في هذه المسألة أو تلك، فيجيب الفقيه بقوله راجع كتاب كذا وكذا إن وجدت الإمكان والمكان وكنت فارغ السر. كما تأتي الأسئلة من العامة وغالبا ما يظهر ذلك من صيغة سؤالهم المتعلق إما بالعبادات أو بمشاكل العقارات أو الأحوال الشخصية.

ويدل بساطة أسلوب النوازل السوسية، والأخطاء الإملائية والنحوية الواردة فيها، والعبارات الغير المفهومة التي عانينا منها، خاصة وإن جل إن لم نقل كل نوازل سوس لا زالت مخطوطة، وقد تكون العبارات بالدارجة أو الشلحة أحيانا، على ضعف عام في مستوى اللغة العربية في سوس عبر الفترات الكثيرة التي تحدثنا عنها باستثناء عدد قليل جدا من النبغاء المتمكنين في الأساليب العربية شعرا ونثرا.

ولكن كل ذلك أعطى لهذه النوازل ذوقا خاصا ونكهة شخصت أحوال المجتمع السوسي والوسط القروي الذي صيغت فيه، ووجد في الوقت المناسب حل لتلك المشاكل المختلفة التي يتخبط فيها ذلك المجتمع.

ثانيا : من حيث مصادرها

1 - تمتاز المدرسة السوسية بالاهتمام بعلم الفقه، حيث عرف عن السوسيين ذلك تاريخيا كما جاء في نيل الابتهاج نقلا عن برامج التجيبي، حيث تحدث في برامجه عن أحد شيوخ سوس، نزل تونس ودرس فيها خلال سنة 663 هـ، فقال : قرأ فقه مالك ولم يشتغل بالحديث ولا سماعه على عادة الجزوليين أهل بلده وإنما اعتناؤهم بالفرائض وتحصيلها وما يتعلق بها[78] ويدل على استمرار هذا الاهتمام بالفقه حتى الآن قول الأستاذ محمد المختار السوسي في فتواه «وشي المطارف في ثبوت الهلال بالخبر الرسمي من الهاتف» التي صدرت في شعبان 1361 هـ حيث قال : والمراجع المعتمدة فيها هي متن خليل وشراحه مثل الحطاب والدردير، والزرقاني وحواشيه مثل بناني والرهوني، وفتاوي الشيخ عليش، ومختصر الشيخ كنون، والتوضيح والمدونة وابن رشد وما إلى ذلك من كتب المذهب، ولم أتخط هذه المؤلفات المشهورة إلى المنازع العليا، وآراء المذاهب لأن المقام في بيئتنا لا يستدعي الإسهاب ولا يستدعي سوق النصوص من كتب المذاهب، والحديث لا يروج كثيرا عندنا في جبال جزولة الآن إلا بقدر[79].

2 - وإذا انصرفت جهود فقهاء سوس منذ القدم إلى الدراسات الفقهية خاصة الفقه المالكي. فإنهم قلما يخرجون في فتاويهم ونوازلهم عن مؤلفات المذهب المالكي، ابتداء بالمدونة وشروحها، والبيان والتحصيل لابن رشد والنوادر لابن ابي زيد القيرواني ورسالته المشهورة، وهذا بالنسبة لنوازلي القرن التاسع والعاشر، أما ابتداء من الحادي عشر، فقد اقتصروا على مختصر ابن الحاجب، وتوضيح خليل ابن اسحاق ومختصره الذي احتل الصدارة منذ أن ظهر وأصبح موضع عناية فائقة في التدريس والإفتاء، ولا غرو فقد نظر إليه الفقهاء السوسيون هذه النظرة لأنهم رأوه استوعب فقه المذهب وجمعه وحرره معتمدا في ذلك على الأمهات التي أشار إليها في مقدمته ضمن مصطلحاته.

وقد كثرت شروحه وحواشيه حتى زادت على المائة، ولا أظن إن كتابا فقهيا آخر وصل هذه الحظوة.

---

(78) انظر ص 13 من الأطروحة حيث الكلام على المراكز العلمية الأولى في سوس.
(79) انظر الكلام على هذه الفتوى في ص : 404 من الأطروحة.

وبعد مختصر خليل وشروحه تأتي تحفة ابن عاصم وشروحها التي حظيت بدورها بالحفظ والاعتناء، ثم لامية الزقاق وشروحها والعمل الفاسي وشروحه. ويلي ذلك في الترتيب والأهمية مجموعات النوازل الفقهية القديمة منها والحديثة، وذلك مثل نوازل ابن هلال، والبرزولي والزرويلي، والونشريسي، وابن رشد، والشفشاوي، والوزاني وغيرهم.

3 – بعد هذا العرض أريد الآن أن أركز الكلام على نوعين هامين من مصادر النوازل السوسية.

أ – المصادر العامة التي تشترك فيها النوازل السوسية وغيرها من كتب النوازل، وهذه قد تحدثت عنها أثناء المقارنة بين النوازل السوسية، ونوازل لدى علماء المغرب والأندلس خاصة عند المقارنة بين نوازل العلمي ونوازل سوس حيث أثبت هناك لائحة المصادر التي أضافها السوسيون، وامتازوا بها دون غيرهم. فلتراجع في مكانها.[80]

ب – مجموعة المصادر المحلية التي تعد من خصوصيات النوازل السوسية كما تعد من إنتاجهم الفقهي، ثم صارت بعد ذلك من مراجعهم الأساسية في نوازلهم ولا أثر لها في نوازل المغرب إلا نادرا مثل نوازل السكتاني التي نقل عنها التسولي في شرح التحفة في عدة مواضع والعلمي في نوازله. وسأقتصر في الكلام على هذه المجموعات المحلية لخصوصيتها وسأرتبها حسب ظهورها.

1 – مجموعة الشوشاوي.

2 – مجموعة داوود التملي، عرفنا بها في (صفحة 92 من الأطروحة وما بعدها).

3 – مجموعة محمد بن ابراهيم الشيخ التمنارتي، عرفنا بها في (صفحة 114 من الأطروحة).

4 – مجموعة سعيد الهوزالي، عرفنا بها وهي في 66 صفحة (ص : 121 من الأطروحة).

5 – مجموعة سعيد الهوزالي، مجموعة أخرى صغيرة في 23 ورقة عرفنا بها (ص 122 من الأطروحة).

6 – مجموعة محمد بن أحمد التلمساني في 32 ورقة عرفنا بها. (الصفحة : 126 من الأطروحة).

(80) راجعها في ص : 505.

7 – مجموعة القاضي سعيد بن عبد الله العباسي السملالي تقع في 25 ورقة عرفنا بها (ص : 132 من الأطروحة).
8 – مجموعة سيدي عبد الله بن سعيد المناني الحاحي وصفناها. (الصفحة 136 من الأطروحة).
9 – مجموعة الحسن بن عبد الله بن سعيد المناني الحاحي وصفناها، (الصفحة 143 من الأطروحة).
10 – مجموعة الأمير يحيى بن عبد الله بن سعيد الحاحي توجد في مجموع بخزانة مراكش رقم 348، وصفناها (ص : 147 من الأطروحة).
11 – مجموعة بلقاسم الهوزالي توجد ضمن مجموع ع.ع رقم 2079 د وصفناها (ص : 148 من الأطروحة).
12 – أجوبة عبد الله بن يعقوب السملالي في 22 ورقة وصفناها (الصفحة 166 من الأطروحة).
13 – مجموعة نوازل القاضي عيسى السكتاني في 154 ورقة من القطع الكبير جمعها أحمد بن الحسن السوسي الروداني وصفناها (ص : 177–178 من الأطروحة).
14 – مجموعة نوازل السكتاني نسخة صغيرة جمعها تلميذه : محمد ابن موسى بن داوود الغشاني فيها 80 ورقة من القطع المتوسطة وصفناها (ص : 178 من الأطروحة).
15 – مجموعة أجوبة المتأخرين لعبد الله بن ابراهيم التملي في 180 ورقة عرفنا بها (ص : 193 وما بعدها من الأطروحة).
16 – مختصر أجوبة المتأخرين لمؤلف مجهول في نحو 80 ورقة وقعت الإشارة إليها (ص : 194 من الأطروحة).
17 – مجموعة نوازل الرسموكي نسخة خ.ع. رقم 3366 د ذكرت. (الصفحة 202 من الأطروحة).
18 – مجموعة نوازل علماء جزولة نسخة ع.ع. رقم 725 ق، ذكرت (الصفحة 203 من الأطروحة) كلاهما لأحمد بن محمد بن عبد السميح التغاتني الرسموكي.
19 – أجوبة البرجي علي بن محمد بن أبي بكر الرسموكي البرجي عدد ورقاتها 164 عرفنا بها (ص : 212–214 من الأطروحة).

20 – مجموعة نوازل محمد بن محمد بن عبد الله بن يعقوب السملالي في 23 ورقة، عرفنا بها (ص : 219 من الأطروحة).
21 – مجموعة في نسخة كبرى مخالفة للأولى في 22 ورقة من القطع الكبيرة عرفنا بها (ص : 220 من الأطروحة).
22 – نوازل أحمد بن محمد بن داوود أحوزي الهشتوكي، عرفنا بها (ص : 231 وما بعدها من الأطروحة).
23 – مجموعة نوازل العباسي طبعة بفاس بدون تاريخ، عرفنا بها (الصفحة 250 من الأطروحة).
24 – مجموعة أجوبة الودياني إبراهيم بن علي المرتيني في 113 ورقة من الحجم الكبير عرفنا بها (الصفحة 263 من الأطروحة).
25 – مجموعة أجوبة عمر بن عبد العزيز الكرسيفي واسمها : «الأجوبة الروضية عن مسائل مرضية في البيع والثنيا والوصية» في 100 ورقة من القالب المتوسط، عرفنا بها (ص : 188 من الأطروحة).
26 – نسخة مختصرة منها لمؤلف غير معروف في 34 ورقة عرفنا بها (ص : 290 من الأطروحة).
27 – مجموعة «الابانة والتبيان في نقض فتوى الرجراجي التملي أبي ساسان»، لعمر بن عبد العزيز المذكور، عرفنا بها (الصفحة 287 من الأطروحة).
28 – المنظومة الفقهية حول ما جرى به العمل في سوس لأبي زيد عبد الرحمان الجشتمي في 1674 بيتا عرفنا بها (ص : 307 من الأطروحة).
29 – مجموعة أجوبة سيدي الحسن بن أحمد بن محمد الميموني التمكدشتي المسماة «الجواهر القدوسية، في الفتوحات السوسية» في نحو 20 ورقة من القطع الكبير، عرفنا بها (الصفحة 347 من الأطروحة).
30 – مجموعة خاصة بالمحاورة الفقهية الدائرة بين جماعة من فقهاء سوس حول أرض «إسك» بآيت بعمران، عرفنا بها (ص : 353 من الأطروحة).
31 – مجموعة فتاوي للفقيه الحاج أحمد الكشطي التناني عرفنا بها (ص : 387–398 من الأطروحة).
32 – فتوى «وشي المطارف، في ثبوت الهلال بالخبر الرسمي من الهاتف» لمحمد المختار السوسي، ذكرت (ص : 401 من الأطروحة).
33 – شرح منظومة أبي زيد عبد الرحمان الجشتمي المسماة المنهل العذب

السلسبيل، لما لم يذكره الشيخان ابن عاصم وخليل للأزاريفي محمد بن أبي بكر الشابي البيضاوي في ثلاث مجلدات.

إلى هنا وقد انتهينا من عرض هذه المجموعة الخاصة من نوازل سوس، نكون قد أتينا على ذكر أهم المصادر التي تمتاز النوازل السوسية بذكرها، فتكون بذلك من خصوصياتها، وهي كلها مخطوطة كما ترى إلا ما قل.

نماذج للفتاوي السوسية

نوازل وفتاوي حول أحكام أهل الذمة وبناء الكنائس في أرض الاسلام

أ - نظرا لوضع الجاليات الاسرائيلية التي كانت تسكن عددا من القرى والمدن في منطقة سوس منذ العهود الماضية، فمن الطبيعي أن تنشأ هناك نوازل وفتاوي تتعلق بالأحكام الشرعية الناجمة عن التعامل بين المسلمين وأهل الذمة في مختلف المجالات. وهذه الأحكام لا تخص منطقة سوس وحدها، بل يشاركها في ذلك مناطق من العالم الاسلامي.

وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الإحتكاك والنزاع يقع بين المسلمين وأهل الذمة في عدة مناطق منها مدينة إيليغ التي أسسها الأمير أبو حسون السملالي بسوس عاصمة لإماراته، ومنها «توات» بالصحراء، ومنها بعض مدن المغرب ومدن الأندلس، وذلك في بعض الفترات التاريخية، مما جعل النوازليين في هذه المناطق يهتمون بهذا الموضوع، ويولونه أهمية خاصة.

ففي المعيار نجد نوازل تتعلق بيهود «توات»، ونوازل تتعلق بعدم جواز هدم الكنائس التي وجدت مبنية إلا إذا ثبت تعدي أهل الذمة، وأخرى بعدم صحة اشتراط الذميين بناء الكنائس فيما يشترون من أرض الإسلام.

كما نجد في المعيار بحثا فقهيا لخص فيه أقوال الفقهاء في حكم الكنائس ببلاد الإسلام، وإجماع أهل الشورى بقرطبة على منع احداث الكنائس في أرض الإسلام، ومنها غير ذلك مما يتصل بهذا الموضوع.

ب - ويهمنا الآن مما يتعلق بفقه النوازل بسوس عدد من القضايا تتعلق بنوازل أهل الذمة بمدينة تارودانت التي تسكنها أكبر جالية إسرائيلية في سوس.

1) فمن ذلك فتوى القاضي سيدي عيسى السكتاني حول مسألة وقعت بتارودانت عام ثمانية وخمسين وألف، وهي أن أهل قسارية البلد منعوا دخول أهل الذمة القسارية لغرض لهم إلا بنزع السبابيط[81] ورفعوهم لوالي الحاضرة فساعفهم من غير موجب شرعي، هل يلزم هذا ويحل في الشرع، أو هو ظلم وحيف عليهم ؟

الجواب أقول : إلزام أهل الذمة ما ذكر أعلاه من إزالة السبابيط تضييق وظلم لهم، وذلك غير جائز في شرعنا، ويروى[82] أن رسول الله ﷺ قال : أنا خصم من ظلمهم[83]. ﻫ .عيسى بن عبد الرحمان السكتاني.

2) ومن ذلك فتوى سيدي سعيد بن علي الهوزالي قاضي الجماعة بتارودانت حين سئل عمن كان عليه دين ليهودي أو نصراني ثم مات ولم يعلم وارثه أو غاب عنه ولم يعلم موضعه ؟ فقال : الجواب والله هو الهادي إلى الصواب بمنه : ذكر البجائي في مختصر البرزلي فيمن غصب يهوديا عليه ما على أصحاب السبت في شيء، ثم ندم وتاب، ولم يجد اليهودي ليرد عليه ماله، ولا علم موضعه ولا عرف وارثه، فإن كان الذمي المغصوب من أهل الصلح وهم معروفون عليهم خراج يؤدونه دفع ذلك لهم، وإن لم يعلم أو كانوا من غير أهل الصلح فإنه يدفعه في بيت مال المسلمين، أو يتصدق به عنه حسبما ذكره أهل العلم في مال جهل أربابه، ويلزمه غرمه ان ظهر بعد ذلك أوراثه، ذكره ابن غازي في تكميل التقييد وتحليل التعقيد له[84].

3) ومن ذلك ما جاء في نوازل سيدي سعيد بن عبد الله بن إبراهيم (ت 1007 هـ) وقد سئل عن بيع الزبيب أو العنب للكفار وهو يعلم أنهم أرادوا اعتصاره خمرا هل يجوز ذلك أو لا ؟ فأجاب : بيع العنب لمن يعصره خمرا ممنوع الخ الفتوى وقد تقدمت في نماذجه[85].

(81) لفظة «السبابيط» يقصد بها في الدارجة المغربية النعال الجلدية المعروفة، وربما أخذت من لفظة «السبت» وهي جلد مدبوغ كما في القاموس.

(82) أخرج أبو داود في كتاب الخراج – باب في تعشير أهل الذمة – عن رسول الله ﷺ قال : ألاَ من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة. ج 13 ص : 401. بذل المجهود في حل أبي داوود.

(83) نوازل جزولة ورقة 157 مخطوط خ ع رقم 3566.

(84) اجوبة سيدي سعيد بن علي الهوزالي. مخطوط خاص غير مرقم.

(85) تقدمت ترجمته ونماذج من نوازله في الأطروحة ضمن نوازيلي القرن الحادي عشر.

نوازل وفتاوي حول استعمال «التبغ»

أ – دخلت عادة تدخين التبغ إلى المغرب عن طريق إفريقيا السوداء في مستهل القرن الحادي عشر الهجري 1005 هـ – 1006 هـ. وأول من حملها إليه فريق السودانيين الذين قدموا[86] بالفيلة يسوسونها ليقدموها هدية للسلطان أحمد المنصور السعدي مهداة إليه من طِرف بعض ملوك إفريقيا، ومن ثم شاعت أولا في الطريق الصحراوي التي سلكوها من بلادهم إلى درعة ثم مراكش ثم إلى فاس.

وبسرعة أقبل على التدخين مختلف الطبقات، خاصة الرعاع والسفلة الذين أخذوا يتعاطونها في مجالس اللهو والمنادمة، الشيء الذي كرس من تنفير العلماء وشيوخ التربية منها، فصارت بدعة سيئة في ذلك العصر يتعين محاربتها، ومنكرا يجب تغييره.

وقد حاول أحمد المنصور توقيفها والحد من انتشارها بعد ما بلغته شكوى العلماء المصلحين من ضررها واستفحال أمرها، فاستفتى العلماء في شأنها، فأفتوا بمنعها ووجوب إتلافها، فأمر المنصور بجمعها وإحراقها خلال سنة 1011 هـ بفاس[87]. وبعد وفاة المنصور السعدي 1012 هـ تجدد رواج التبغ وانتشر التدخين ووصل إلى مصر والشام والجزيرة العربية عن طريق القوافل[88].

ب) ومما زاد في انتشارها تعارض فتاوي العلماء في حكمها، فأفتى بعضهم بتحليلها والبعض الآخر بتحريمها، والبعض بكراهيتها وقبحها والتوقف في شأنها.

وممن سابقوا إلى الافتاء بحليتها قاضي درعة أحمد بن محمد البوسعيدي (ت بعد 1016) أحمد بابا السوداني (ت 1036 هـ) وفقيه درعة أبو زيد بن عبد الكريم الدرعي العقبي... ومن أشهر الذين أفتوا بتحريمها أكثر من سبعة عشر فقيها من علماء فاس، منهم أحمد المقري (ت 1041 هـ) وأحمد بن علي البورسعيدي الهشتوكي (ت 1047 هـ) في كتابه : «بذل المناصحة في فعل المصافحة» وقاضي تارودانت عبد الرحمن التمانرتي.

---

(86) الناصري في الاستقصاء – ج5 ص : 126. ط دار الكتاب – البيضاء.

(87) أنظر الحركة الفكرية. ج 1 ص : 246 – وما بعدها.

(88) انظر الفوائد الجمة للتمنارتي – ص : 206 الى 213. مخطوط.

وأثناء ظهور هذه الفتاوي المتعارضة بالمغرب ظهرت بالجزائر ومصر فتاوي أخرى تردد صدى ما كتبه علماء المغرب، إذ هم الذين حازوا قصب السبق في الكتاب حول هذا الموضوع. ولست الآن بصدد تتبع وتحليل كل ذلك لسببين :

1 - لقد كفاني مهمة التحليل والتعليل حول ما تقدم ما كتبه مشكورا الباحث محمد حجي في كتابه : «الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين».

2 - لأن الموضوع أصبح متجاوزا باصدار الأطباء حكمهم على ضرر هذه المادة صحيا. وإنما المقصود التذكير بجهود فقهاء سوس في ذلك.

ج - نصل الآن في هذا المبحث إلى الحديث عن جهود فقهاء سوس في هذه النازلة التي نحن بصددها، وهي حكم الشرع في استعمال التبغ، فنجد مجموعة من الفقهاء النوازليين صدرت عنهم فتاوى حول هذه المسألة. وكما اختلف فقهاء المغرب عموما في حكمها، فمن الطبيعي أن يختلف فقهاء سوس، فمنهم المتشدد الذي يفتي بالحرمة القاطعة، وإن كانت تعوزه الأدلة القاطعة، كما فعل القاضي عبد الرحمان التمنارتي في فتوى طويلة صدرت منه. ونفس الشيء فعله في رده على الفقيه الدرعي أبي زيد بن عبد الكريم العقبي الذي أفتى الحلية. ومنهم المعتدل الذي يفتي بالتجنب والابتعاد كراهة وتورعا، كما فعل القاضي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني والفقيه الشيخ عبد الله بن يعقوب السملالي. وسنأتي بما عثرنا عليه في مجموعاتهم الفقهية مقتبسة من بعض فتاويهم لطولها، وتكرار مضامينها.

الأول : أبو محمد عبد الله بن يعقوب السملالي :

أ - ففي أجوبة المتأخرين لسيدي عبد الله بن ابراهيم بن علي التملي رحمه الله، نجد فتوى حول حكم العشبة «تبغ» لعبد الله بن يعقوب السملالي ضمن أجوبة أخرى ونصها :

قال : وأما العشبة التي عمّت بها البلوى بهذه الأقطار في الوقت، فالظاهر أنها من التشابه الذي من تركه سلم، وأن تركها أولى لاتفاق المعتنين بها على أنها ضارة غير نافعة، فقد سألتهم عنها فأجابوا بذلك، مع ما اشتملت عليه من

(89) أجوبة المتأخرين لسيدي عبد الله بن إبراهيم بن علي التملي - مخطوط غير مرقم، وكذلك الفوائد الجمة ص : 217-218

استدعاء الإسراف في المال، فالحاصل أنها لا يتعاطاها من له عقل يعقله عمّا ضرره ظاهر، وهذا ما ظهر لمحبكم فينبغي لأهل العلم تجنبها وذمها للعوام، وإن لم يوجد عندهم دليل صريح بتحريمها احتياطا، والله أعلم، وبه كتب عبد الله بن يعقوب السملالي[89].

ب - وفي نوازل الرسموكي نجد فتوى أخرى له في الموضوع :

«سئل ممسكه عما هو المعول عليه عند أئمة الوقت من أهل الدين المتين والعلم الرضين في دخان العشبة التي عمت لها البلوى إلا من عصمه الله، هل الحلية أو التحريم ؟ الجواب : المعول عليه في تلكم العشبة المسماة «تبغ» عند علماء العصر ممن ارتضيت ديانتهم، وشهرت درايتهم : التحريم، أفصحوا بذلك إفصاحا، وصرحوا به تصريحا، لمن لقيهم مشافهة وكتبا لمن نئا وطنه عنهم، ولم يساعد بلقياهم».

ثم ذكر جماعة من الأئمة من أهل المغرب والمشرق ممن لهم نفس الرأي، ثم قال : وهذه حاضرة المغرب مدينة فاس التي هي مركز العلوم بالمغرب أفتى علماؤها بالتحريم ونصوه في مكتوب لهم في ذلك من غير تلعثم ولا إحجام، واستظهروا عليه بأدلة كثيرة، وحجج ساطعة سنية لا يتلقاها بالسرد إلا مكابر معاند. وقد وقفنا على جواب الفاسيين، وما أجاب به المشرقيون، فمن كابر وعاند فالله ولي الانتقام منه. وكتبه عبد الله بن يعقوب السملالي[90].

الثاني : القاضي سيدي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني : له فتوى حول صحة إمامة من شرب «التبغ» :

أ - سئل رحمه الله عن إمام معلم يشرب عشبة «تبغ» هل تجوز إمامته أم لا ؟ فأجاب : إن كان شربها للتداوي بها جاز استعمالها على قدر ما يذهب به الداء. وأما الدوام عليها فمن تضييع المال وفعل السفهاء، وسقوط المروؤة، وذلك لا يجوز، والله أعلم[91].

---

(89) أجوبة المتأخرين لسيدي عبد الله بن ابراهيم بن علي التملي - مخطوط غير مرقم، وكذلك الفوائد الجمة ص : 217-218.

(90) نوازل الرسموكي.

(91) نوازل الرسموكي. مخطوط ح ع ورقة 127 رقم 3566 د.

ب – وله رد طويل على رسالة بعض فقهاء المشرق في تحريم الدخان – العشبة. وهذا الرد وضعه بأمر السلطان مولاي محمد الشيخ بن مولاي زيدان السعدي (1045 – 1069 هـ) على رسالة في تحريم الدخان وضعها بعض علماء المشرق، لم يذكر اسمه، وذكرها صاحب نوازل الرسموكي تحت عنوان : كلام بعض علماء المشرق على «تبغ»[92] وجاء في آخرها قوله : «وقع إتمام تحريرها في الليلة التاسعة عشر من رمضان المبارك 1035 من هجرة من له الشرف». ويعتقد أنها لبعض أئمة الحرمين الشريفين كما أشار إلى ذلك كل من السيد عبد الرحمان التمارتي في رده على العقبي، والسيد عبد الله بن يعقوب في فتواه السالفة الذكر.

وقد أعطيت لهذه الرسالة أهمية خاصة تظهر من مقدمة الرد عليها من طرف القاضي سيدي عيسى بأمر رسمي، ونص الجواب :

قال بعد المقدمة : «أما بعد، فقد أوقفني من تجب طاعته، ومن لا تسع أهل الإسلام مخالفته، أمير المؤمنين السلطان الأعظم، الخليفة الهمام، مولانا محمد الشيخ ابن مولانا المرحوم مولانا زيدان ابن مولانا الخلفاء الراشدين رحمهم الله، وبارك في نجلهم، أيده الله وأصلحه وأصلح به، وأمده بمعونته ويسره، أوقفني على رسالة فقهاء بعض المشارقة في تحريم دخان العشبة المسماة في البلاد المغربية بـ«طابة»، وذكر أن الناس في بلاده على ثلاثة أقسام، قسم قال تحريمها، وبه أفتى هو وألف رسالته تلك، وقسم قال بإباحتها، وقسم قال بكراهيتها دون تحريم.

فتصفحت رسالته هذه، ووقفت على ما اعتمده في فتواه بتحريمها من الآي القرآنية والتصوف والطب والعقل. ولم يجر في فتواه بحرمتها على أصل من أصول أئمة المذاهب في الفقه كالإمام مالك وإلامام الشافعي مثلا، وظهر من حاله وكلامه أنه أفرغ نفسه في قالب أهل الاجتهاد مع انقطاعه منذ أعصار ودهور، فتتبعت كلامه في الرسالة» الخ...

وقد انتقد أبو مهدي كلام صاحب هذه الرّسالة حيث وجده مليئا بالثغرات ومخالفة قواعد البحث العلمي سواء في اللغة أو أسباب نزول الآيات أو حتى في الدلالة على ما سيقت إليه، ونطوي ما ساقه من الآيات القرآنية لنذهب إلى ما قاله في الدليل الثاني.

---

(92) المصدر السابق ورقة 320 الى 330.

ثم قال في الدليل الثالث وهو الطب مفندا كلام صاحب هذه الرسالة :

على الأحكام الشرعية التي هي الوجوب والندب والتحريم والنزاهة والإباحة، فإن التصوف علم به تصفية البواطن من المعايب كالرياء والسمعة ونحو ذلك، أما حكم العمل في كونه مأذونا فيه أو واجبا أو مندوبا أو غير مأذون فيه ككونه محرما أو مكروها فلا يتلقى من علم التصرف».

ثم قال : «فمنع الدخان وإباحته إنما يتوصل له بأدلة الشرع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس. أما التصوف فلا، إذ لا وجه لذلك ولا قائل به، مثلا وجوب الصلاة مأخوذ من الشارع وكون الصلاة خالصة من الشوائب أمر فيه يتحدث الصوفي ليسلم من دسائس النفس، حيث أداء العبادة، وهذا في غاية الوضوح».

ثم قال في الدليل الثالث وهو الطب مفندا كلام صاحب هذه الرسالة : «وأما ما ذكره من عدم جواز الدخان طبا فهو أيضا غير صحيح، لأن الأحكام الشرعية لا تناط بالطب ولا تجري على مقتضاه، ثم أتى بأمثلة كثيرة في ميدان التغذية كالأغذية الرديئة ومع ذلك حنلها الشارع، وكذا القول فيما يحسن التغذية به فيقتضي الطب تحتمه رعاية لحفظ الصحة، ومع ذلك جاء الشرع بالإباحة المفضية لاستواء الطرفين، نعم ما علم ضرره كالسموم وما في معناها من الأطعمة والأشربة المؤذية فحكمه الحرمة لكن بالشرع على مذهب أهل السنة».

ثم استدل بكلام شهاب الدين القرافي(*) في تنقيحه حيث تكلم على مآخذ الأحكام الشرعية فقال : القاعدة الثانية أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار عدم الإذن بأدلة السمع لا بأدلة العقل خلافا للمعتزلة، وقد تعظم المنفعة فيصحبها الوجوب أو الندب وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم أو الكراهية على قدر رتبتها، فيستدل على الأحكام بهذه القاعدة.هـ.

قال بعض من شرح كلامه : وذلك أن الأحكام الشرعية التي هي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة، إنما تثبت بالأدلة السمعية من الشارع أما من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس. وذلك أن المؤمور به إذا كانت

(*) انظر كتاب الفروق – الفرق التاسع والخمسون بين عدم علة الاذن أو التحريم وبين عدم علة غيرهما من العلل ص : 45 ج1 ط : دار المعرفة وكتاب «تنقيح الفصول».

فيه منفعة عظيمة كان حكمه الوجوب كسائر الواجبات، وإذا كانت فيه منفعة قليلة كان حكمه المندوب سائر المندوبات على مراتبها، وإذا كان المنهي عنه فيه مضرة عظيمة فإن حكمه التحريم كسائر المحرمات، وإن كانت مضرته قليلة كان حكمه الكراهة كسائر المكروهات وإذا كانت لا منفعة فيه ولا مضرة فحكمه الإباحة.

مثال دليل السمع في الإذن قوله تعالى : ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[93] و ﴿وَأَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[94]، إلى غير ذلك.

ومثال دليل السمع في المضار قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[95] الآية. فكونه تعالى حرم بهذه الآية ما فيه الضرر والنفع، فأولى وأحرى تحريم ما فيه الضرر خاصة دون النفع كالسموم، ومن أدلته أيضا : ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[96].

وخالفت المعتزلة فقالوا : ان الأصل في المنافع الاذن، وفي المضار المنع بأدلة العقل، لأن العقل عندهم يحسن ويقبح، مثال ما تعظم منفعته الجائع يخاف على نفسه الموت، يجب عليه الأكل مخافة الموت، لأن إحياء النفوس واجب شرعا، ومثال ما تعظم مضرته الخمر وهي منهي عنها.

فإذا تقرر هذا «فطابة» كهذه ليست مما تعظم فيها المفسدة فتحرم كالسموم وما في معناها كالحنظل والدفلى وغيرهما مما يقطع بضرره والعيان يصدق ذلك. فإن متعاطيها لا يحصون، وهم أصح الناس أجساما، ثم على تقدير مضرتها لا يقطع بحرمتها، وقد قال بعضهم في التراب أن أمره مبني على أن حكم المضار التحريم، وحكم المنافع التحليل، وأكله يضر فتردد النظر في مضرته ومفسدته هل تبلغ إلى التحريم أم لا ؟ ومعلوم قطعا أن التراب فيه من المفسدة والضرر ما ليس في الدخان ولا يحاذيه ولا يقاربه بحال، فالجزم بحرمته عن الصواب بمراحل، على أنه قيل أنه يصلح للهضم والأمراض البلغمية، ولازالة رخوة التعب، ونشاط النفس، وفيه مضرة للمصرّين عليها والمتمادين في تعاطيها على ما حكاه

---

(93) الآية 29 من البقرة.

(94) الآية 219 من البقرة.

(95) الآية 5 من سورة طه.

(96) الاية 196 من البقرة.

صاحب الرسالة عن الأطباء الحذاق. وإذا كان الأمر كذلك فأي وصفيها أغلب وأقوى لاناطة الحكم به حظرا أو إباحة، فالحق التفصيل بين قليله وكثيره، وبين الإدمان عليه وعدمه، لأن الحال يختلف بذلك، ثم قال أبو مهدي :

وقد ذكر الإمام شهاب الدين القرافي في قواعده الفرق بين المفسدات والمسكرات والمرقدات[97] فقال ونصه : «تنفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات بأنهما لاحد فيهما ولا نجاسة، فمن صلى بالبنج مثلا أو الأفيون لم تبطل صلاته اجماعا، ويجوز تناول اليسير منها، فمن تناول حبة من الأفيون أو البنج أو السيكران جاز ما لم يكن ذلك قدرا يصل الى التأثير في العقل، فهذه ثلاثة أحكام وقع فيها الفرق بين المسكرات والأخريين، فتأمل ذلك واضبطه فعليه تتخرج الفتاوى في هذه الثلاثة، وكذلك ذكر غير القرافي في تناول الزعفران والعقاقير الهندية، وأحكام الشريعة لا تناط بذلك، ألا ترى قوله عليه السلام في الضب.

وفي نوازل البرزلي : وأجاز بعض أئمتنا أكل اليسير من جوزة الطيب لتسخين الدماغ، واشترط بعضهم أن تخلط مع الأدوية لا وحدها، والصواب جواز ذلك خلطت أولا. والدخان المذكور دون هذه الأشياء، لأن الإكثار منه لا يضر استعماله بخلاف هذه الأشياء، فمن أين لصاحب الرسالة الإفتاء بمنع شربه من غير تفصيل بين المد من عليه والمكثر والمقلل مع عدم تحقق الاضرار، وقد رأيت العلماء اعتبروا التفرقة فيما تحقق فيه الضرر من المرقدات والمفسدات والعقاقير كما تقدم، على أن كثيرا من الأغذية المباحة تضر مع الإدمان والإكثار، وتقوي في بعض الأخلاط وتهيجه، وذلك لا يدفع إباحتها والإذن في تناولها، فتحكيم قوانين الطب في المباحات الشرعية لا يجري على وفق الإذن الشرعي، إذ ربما يقتضي الطب الإطراح، والشرع الإذن في التناول، والمستفتي إنما سأل عن الحكم باعتبار إذن الشرع فيها وعدمه». وبعد كلام في الطب الذي لا ينتج الحكم الشرعي فعلا... قال : «ثم المفهوم مں كلام صاحب الرسالة هذه أن ضرر الدخان إنما يظهر في المصرين على تعاطيها المتمادين، وذلك لا ينتج الحكم بحرمته فيمن عداهم، فكلامه مخالف فتواه. وما ذكره أيضا من العقل يقتضي

(97) شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي كتاب الفروق الفرق الأربعين بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات ج 1 ص : 215 ط : دار المعرفة.

بعدم جوازه لا يصح لأن من تعاطاه لا يرى أنه خال من منفعة تعود عليه في بدنه كما تقدم باستدامة صحته، ودفع غوائل تعبه، ففعله ذلك لا يعد عبثا، ولا يخرج به من جملة العملاء.

وإذا كان هذا فلا وجه لمنعه وتأثيم شاربه، ألا ترى ما قدمناه من تناول الأفيون ونحوه مما لا يترتب عليه نفع ولا ضرر كاليسير من المفسد والمرقد. فالحاصل أنه لا وجه للجزم بمنعه، والذي أراه أنه مباح بمقتضى ما تقدم للقرافي وغيره من الفقهاء، نعم يمكن أن يجرى فيه المنع من حيث الولوع به والشغف والتمادي عليه حتى يشغله عن دينه ودنياه، على ما هو المشاهد في متعاطيه بحيث لا يطيقون الصبر عليه، ويوثرونه على جميع المستلذات، وربما ضيع فيه أموالا لكونه مغرما به، وربما اجتمع عليه جماعة يلهون به. قال أبو عمر في الكافي[98] : وكل شراب لا يسكر منه فهو مباح، ما لم تكن عليه معاقرة، فإذا كانت معاقرة لك يجز، والمعاقرة عند جماعة أهل العلم مكروهة كراهة شديدة على الشراب المباح، وعلى غير المباح حرام. قال أبو عمر رحمه الله : والمعاقرة الاجتماع والمنادمة عليه»[99].

قال أبو مهدي : فما كان من أمر الدخان على هذا النهج فلا يجوز لهذا المعنى الذي ذكره الشيخ أبو عمر رحمه الله. وأيضا تعاطيه يسقط المروءة الموجبة لسقوط الشهادة، فانه في العرف لا يتعاطاه إلا الأراذل وسفلة الناس، فهو مستهجن كاستهجان الأكل في السوق ونحوه مما تسقط به المروءة. لكن ذلك لا يستوجب المنع والوقوع في الإثم، كالأكل فإنه لا يترتب عليه شيء من ذلك.

ومما يشهد لما ذكرنا من سقوط المروءة ما علمناه من أن ذوي المروءة يختفون عند شربه ولا يعلنون به، ولعل هذا هو الحاصل لصاحب الرسالة على وصفه له بالخبث والإفتاء بالتحريم، لأنه وإن كان خبيثا عنده بحسب لونه ورائحته وتعاطيه، فلا يلزم أن يكون خبيثا عند غيره، لأن الخبيث بهذا الإعتبار لا ينضبط، وإنما ينضبط لما قاله أهل العلم من أنه الحرام والمنع من قبل الشرع» ثم قال أبو

---

(98) الكافي في الفقيه المالكي، باب الاشربة ج 1 ص : 443. ط : الرياض.

(99) تفسير المعاقرة «بالاجتماع على المنادمة» ليس في هذه النسخة المطبوعة من الكافي، وربما تكون في بعض النسخ المخطوطة والله أعلم.

مهدي : «وما ذكره صاحب الرسالة من المرائي[100] في الدخان، وأنها تقتضي قبحه ومنعه يحتمل أن يكون من حيث ما يحتفي بشربته ومتعاطيه من اللهو به وغفلتهم عن دينهم وما يعنيهم، وهذا المعنى موجود حتى في المباحات الصرفة، والألزم منعها وحرمتها شرعا، وذلك لا يقوله من له أدنى مسكة ومخالطة للعلوم الشرعية. ثم قال السيد أبو مهدي : هذا ما حضر مقيده عفا الله عنه مع فكر موزع، وقلب مجزع، أسأله سبحانه الخَلاص الجميل والموت على الخاتمة بجاه نبينا ومولانا محمد ﷺ. عيسى بن عبد الرحمان لطف الله به وغفر له آمين»[101].

الثالث : القاضي عبد الرحمان التمارتي :

أشرنا فيما سبق إلى أن الفقيه عبد الرحمان التمارتي له في مسألة التبغ فتوى طويلة في تحريمها، وله أيضا رد على فقيه درعة أبي زيد بن عبد الكريم العقبي، ونقتبس من كلا الجوابين مقتطفات :

أ - فتواه من تحريم التبغ

وجه إليه فقيه «ايسي» السيد محمد بن محمد بن علي بن عبد الرحمان الجزولي الأويسي[102] سؤالا ضمنه عدة مسائل منها : ما حكم «تابغا» ؟ ومما جاء في قوله : والثالثة... يعني من المسائل التي سئل عنها - وهي المعضلة الدّهماء، والبلية الصماء، وأول ما ورد هذا الدخان من جهة القبلة سنة ست بعد الألف مقرونا وروده بنزول الطاعون المخرب لأكثر بلاد المغرب، فاستمرت فتنته ونعوذ بالله من الفتن، واني بعدما وقفت في الجواب عنها على قدم الإحجام، وانحلت مني عزيمة الإقدام، ورأيتها من فتن آخر الزمان، وحلية الأشرار.

ومكلف الأيام ضد طباعها   متطلب في الماء جذوة نار

وبعد اعتذار ومنامات واشارات شأن كثيرين من أهل ذلك العصر قال : فسارعت لمجاوبتك، وأسعفتك في رغبتك فقلت وبالله التوفيق : ينبغي أن يكون الجواب لك فيها على فصلين لأنك قلت في السؤال : وأعلمني بما حققتم في

(100) الاعتناء بالمرائي وأخذ الاحكام الشرعية منها اعتنى به المتأثرون بالفكر الصوفي، مع أ ذلك لابد أن يعرض على النصوص الشرعية، والا فلا قيمة للمرائي.

(101) نوازل الرسموكي ورقة 31-338 مخطوط خ ع رقم 3566 د.

(102) ترجم له المختار السوسي في رجالات العلم العربي في سوس - ت 1055 هـ - ص : 43.

حكمها أو سمعتم، أحد الفصلين فيما حققت في حكمها، والثاني فيما سمعت منها حكما وذما عمن أثق به من أهل العلم والدين لكي تتم لك الفائدة باستيفاء المرادين إن شاء الله.

الفصل الأول : ذكر فيه أدلة التحريم وهي في نظره متنوعة منها الإستقذار، ومنها الضرر ومنها الإسكار، وبعد تحليل هذه العلل وأنها مجتمعة في التبغ قال : فثبت لك بهذا كونه خبيثا مؤذيا مستقذرا، وإذا ثبت كونه كذلك حكمنا بتحريمه لقيام علة التحريم به. وبظاهر عموم قوله تعالى : ﴿يحرم عليهم الخبائث﴾ بعد قوله : ﴿ويحل لهم الطيبات﴾[103] وبمفهوم قوله تعالى : ﴿أحل لكم الطيبات﴾ بعد قوله : ﴿ويسألونك ماذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات﴾[104].

وبعد مقارنات بين منافع الغذاء لقوام بنية الآدمي، ولذلك أذن فيه الشارع وانعدام علة الإذن في المؤذيات، وذكر أشعار في ذم الدخان بجميع أشكاله، وإفادات من ذوي الفطرة السليمة الذين عابوها واستنكروا شربها قال : «وكل ما يذكر في شربتها من المنافع قضت تجربته ما يقرب من عشرين سنة يكذبه، وإدمانهم لها على سبيل الولوع والتسليط مكذب لهم في كل ما يدعون، إذ لو صح ذلك لاقتصروا فيه على وقت الحاجة كسائر العلاجات، لكنهم لم يفعلوا فبان افتضاحهم».

الفصل الثاني : نقل فيه كثيرا من الحكايات والأخبار والمرائي عن رجال صالحين مثل أبي عبد الله محمد بن مبارك اللقاوي المشهور، وسيدي أحمد بن موسى الجزولي السملالي، وعرض ما كتبه عنها الفقيهان : سالم السنهوري المصري، ويحيى بن عبد الله بن سعيد الحاحي ممن حرموها.

واستطرد كثيرا من الحكايات في شأنها، ولم يمنعه ميله إلى التحريم أن ينقل في فتواه أخبارا وأشعارا ممن مدحوها كالسيد سعيد بن بوبكر بن عمر الهلالي، وفتاوي من حللوها مثل فقيه درّعة أبي زيد بن عبد الكريم العقبي، وختم فتواه بقوله وهذا آخر ما فتح الله لك فيه على يد هذا المذنب، وقد اعترف أنه

---

(103) الآية 197 من الأعراف.

(104) الآية 4 من المائدة.

لم يكن أهلا لما كلفته، ولا قدر أن يفتي لما أملته، ولكن البلاد إذا اقشعرت، وضوح نيتها رعى الهشيم، فتند بالطل حتى تجد الوابل وخذ المعز حتى تنزل الإبل، واستغفر الله من زللي، وأستعيذ بالله من شر نفسي ، وسيء عملي، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»[105].

ب) رده على فتوى فقيه درعة أبي زيد بن عبد الكريم العقبي في حليتها : ونص الرد نقتطف منه ما يلي :

«أما بعد : فجواب الفقيه أبي زيد سددني الله وإياه لجادة التقوى وجنبنا جميعا طرق الإعتساف ومزالق جرف الهوى، فهو جواب إجمال صدر عن غير تأمل. ثم شرع يقلب الأدلة التي استدل بها العقبي للحلية[106] ليستدل بها على التحريم ابتداء بقوله تعالى : ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه ألا أيكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس، أو فسقا أهل لغير الله به﴾[107]. مستدلا بكلام عز الدين بن عبد السلام في علل التحريم، كما استدل بما ذكره السيوطي في الإتقان من أقوال الشافعي وابن عباس وابن مسعود وغيرهم، مما يقتضي أحكام المستجدات، وإنما تحتاج إلى إدراك قوى وفهم صحيح حسب نظره.

ثم تعرض في رده للذين قالوا بحلية دخان التبغ وهم أبو زيد بن عبد الكريم العقبي وأحمد البوسعيدي الدرعي، وأحمد بن عبد الله القسوري والفقيه المحدث أحمد بن الحاج أحمد بن عمر السوداني المعروف بأحمد بابا، وقال : وهو زلة منه وغفلة. وختم رده بذكر الأئمة الذين أفتوا بتحريم التبغ، وأثنى عليهم، ومنهم عالم المدينة المنورة أبو العباس أحمد الخفاف، وإمام مكة الشيخ خالد المالكي، والمفتي السابق بمصر الشيخ سالم السنهوري، والمفتي الحالي أبو سالم إبراهيم اللقاني، ومفتي تونس أبو الغيث، وجماعة من علماء فاس، نقل فتواهم إلى سوس الفقيه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن بلقاسم ابن غازي الحامدي الأزاريفي، وفقيه سجلماسة السيد عبد الرفيع، وأبو العباس أحمد المنصور السعدي. وفقهاء جزولة : أبو الحسن علي بن أحمد الجزولي الرسموكي، وأبو محمد عبد الله بن يعقوب السملالي وغيرهم.

---

(105) انظر الفتوى بطولها في الفوائد الجمة ص : 213.206. مخطوط.

(106) انظر الفتوى ورد التمنارتي عليها في الفوائد ص : 213-217.

(107) الآية : 146 من سورة الأنعام.

ثم قال : «وَيلزم أبا زيد العقبي بمقتضى فتواه تضليل كل هؤلاء الأئمة ونسبتهم إلى الكذب على الله في أحكامه، وذلك باطل لأنه يؤدي إلى تضليل الأمة لاقتدائها بهم، وهو باطل لحديث : (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله)»[108].



(108) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام في الباب العاشر عن المغيرة بن شعبة. انظر فتح الباري ج 13 ص : 293.



بحوثٌ تمهيديَة

مُقدَّمَة إلى

دار الحَديث الحسَنيّة



تقطيع الحديث:
صنيع البخاري نموذجاً*

للأستاذ:
عبد الله جوهدات

من المعلوم أن علم مصطلح الحديث فيه مباحث كثيرة وعلوم متفرعة، وكلها تدور إما حول السند أو المتن، وهي ما يعبر عنه بعلم الحديث رواية ودراية، وذلك كله لمعرفة الحديث المقبول فيعمل به، والمردود فيطرح ولا يعمل به.

وبحثي هذا يدور حول مبحث من مباحث علم الحديث رواية، وهو مبحث صفة رواية الحديث والذي بدوره تندرج تحته عدة مباحث فرعية، كرواية الحديث بالمعنى وتقطيع أو اختصار الحديث ورغم أن موضوع بحثي هو تقطيع الحديث إلا أنني وجدت نفسي وأنا أبحث، مضطراً إلى البحث في مسألة أخرى وهي رواية الحديث بالمعنى لما بينهما من تعلق، فقد تناول علماء المصطلح القضيتين في موضع واحد وهو صفة رواية الحديث وأدائه، وهذه العلاقة تبرز جلية في ربط بعض العلماء حكم تقطيع الحديث بحكم روايته بالمعنى، لأن كلا من التقطيع والرواية بالمعنى فيه تصرف في الحديث، إلا أن الرواية بالمعنى فيها تصرف في لفظ الحديث أما التقطيع ففيه حذف لبعض ألفاظ متن الحديث.

هذه العلاقة جعلت العلماء أو بعضا منهم ممن يرى المنع من كليهما يعطيهما نفس الحكم لأنهما في نظره يؤديان إلى تحويل المعاني، والأحكام الشرعية. من هنا إذاً تظهر العلاقة بين القضيتين، وهي علاقة خفية.

(*) أشرف على هذا البحث الدكتور محمد الراوندي.

1. موقف العلماء من رواية الحديث بالمعنى :

إن رواية الحديث بالمعنى من أهم مسائل علوم رواية الحديث، لما وقع فيها من الخلاف والإلتباس، فقد تباينت وجهات نظر العلماء حول رواية الحديث بالمعنى، فمنهم من ذهب إلى اشتراط رواية الحديث باللفظ الذي سمعه به المحدث، وذلك بالمحافظة على حروفه وكلماته دون تغيير ولا إبدال لكلمته موضع كلمة، ومنهم من ذهب إلى تجويد الرواية بالمعَنى ولم ير بذلك بأساً، وهذا الخلاف هو ما سأعرضه الآن، فأقول وبالله التوفيق :

مذهب القائلين بعدم جواز الرواية بالمعنى:

من العلماء من ذهب إلى منع الرواية بالمعنى، بل يرى أن الرواية يجب أن تكون باللفظ المسموع فلم يجيزوا لأحد الإتيان بالحديث إلا بالمحافظة على لفظه.

قال الخطيب البغدادي : «قال كثير من السلف وأهل التحري في الحديث لا تجوز الرواية على المعنى بل يجب مثل تأدية اللفظ بعينه من غير تقدير ولا تأخير ولا زيادة ولا حذف... ولم يفصلوا بين العالم بمعنى الكلام وموضوعه، ولا ينوب منه مناب بعض، وما لا ينوب منابه، وبين غير العالم بذلك»[1] وقال ابن جماعة مؤكداً المنع في حديث رسول الله ﷺ «وقال قوم لا يجوز في حديث النبي ﷺ، ويجوز في غيره»[2].

وقد ذهب ابن الصلاح إلى أن المنع من ذلك إنما يكون عندما يكون الراوي غير عارف بالألفاظ ومقاصدها، وغير عارف بما يحيل المعاني، يقول في ذلك : «إذا أراد رواية ما سمعه على معناه دون لفظه، فإن لم يكن عالماً بالألفاظ ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها، بصيراً بمقادر التفاوت بينها، فلا خلاف أنه إذا كان عارفاً بذلك فهذا مما اختلف فيه وأصحاب الحديث وأرباب الفقه والأصول، فجوزه أكثرهم ولم يجوزه بعض المحدثين وطائفة من الفقهاء والأصوليين من الشافعيين وغيرهم»[3].

---

(1) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، ص : 300.

(2) المنهل الروي، ص : 105.

(3) مقدمة ابن الصلاح، ص : 189.

والى هذا ذهب ابن سيرين وثعلب، وابو بكر الرازي من الحنفية، وروي عن ابن عمر[4] وروي أيضا عن مالك والخليل وابن أحمد، يقول السيوطي : (وروي عنه – أي عن مالك – أيضا أنه كان يتحفظ من الباء والياء والتاء في حديث رسول الله ﷺ، روي عن الخليل بن أحمد أنه قال ذلك أيضا، واستدل بقوله «رب مبلغ أوعى من سامع» فاذا رواه بالمعنى فقد أزال عن موضعه معرفة ما فيه)[5] وقد أورد الرامهرمزي في «المحدث الفاصل» من يذهب إلى منع الرواية بالمعنى في حديث رسول الله ﷺ، وعنون بابا لذلك سماه : باب من قال باتباع اللفظ.

فروى بسنده إلى عمر بن الخطاب قال : «من سمع حديثاً فحدّث به كما سمع فقد سلم»، وروى نحوه عن عبد الله بن عمرو، وزيد بن أرقم، وهو قول ابن سيرين، وقول القاسم بن محمد، ورجاء بن حيوة[6] وروي بسنده عن أبي معمر قال : «إني لأسمع الحديث لحنا فالحن اتباعاً لما سمعت»[7]، وروَى القاضي عياض بسنده إلى معنن بن عيسى قال : «كان مالك يتقي في حديث رسول الله ﷺ الباء والتاء ونحوهما»[8]، وروى بسنده أيضاً عن سعيد بن عفير قال : «سمعت مالك بن أنس يقول أما حديث رسول الله ﷺ فأحب أن يوتى به على ألفاظه» فعلى نظر هؤلاء العلماء فإنه لا يجوز لأحد أن يروي حديث رسول الله ﷺ إلا على ألفاظه من غير زيادة ولا نقصان فهم «لم يجيزوا لأحد، ولا سوَّغوا إلا الإتيان به على اللفظ نفسه في حديث النبي ﷺ وغيره»[9].

وقد ذهب ابن العربي إلى أن رواية الحديث على المعنى إنما يجوز للصحابة دون غيرهم وفي هذا يقول : «إن هذا الخلاف إنما يكون في عصر الصحابة ومنهم، وإما من سواهم فلا يجوز تبديل اللفظ بالمعنى، وإن استوفى ذلك المعنى، فأنا لو جوزناه لكل أحد لما كنا على ثقة من الأخذ بالحديث، إذ كل واحد إلى زماننا قد بدل ما نقل، وجعل الحرف بدل الحرف فيما رواه، فيكون خروجا

---

(4) تدريب الراوي 98/2.

(5) نفس المصدر 101/2.

(6) المحدث الفاصل ص : 538 فقرة 701.

(7) المحدث الفاصل ص : 540 فقرة 707.

(8) الإلماع ص : 179-180.

(9) نفسه ص : 178.

من الأخبار بالجملة، والصحابة بخلاف ذلك، فإنهم اجتمع فيهم أمران عظيمان : أحدهما الفصاحة والبلاغة، إذ جبلتهم عربية ولغتهم سليقة، والثاني أنهم شاهدوا قول النبي ﷺ وفعله، فأفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملة، واستيفاء المقصد كله، وليس من أخبر كمن عاين. الا تراهم يقولون في كل حديث : امر رسول الله ﷺ بكذا، ونهى رسول الله ﷺ عن كذا، ولا يذكرون لفظه، وكان ذلك خبرا صحيحا ونقلا لازما، وهذا لا ينبغي أن يستريب فيه منصف لبيانه)[10].

وقد اعتبر القاضي عياض أن اختلاف الصحابة في الحديث الواحد، فيروونه بالفاظ مختلفة، ليس حجة في جواز الرواية بالمعنى، لذا قال : (ولا يحتج باختلاف الصحابة في نقل الحديث الواحد بألفاظ مختلفة، فإنهم شاهدوا قرائن تلك الألفاظ، وأسباب تلك الأحاديث، وفهموا معانيها حقيقة،فعبروا عنها بما اتفق لهم من العبارات، اذا كانت محافظتهم على معانيها التي شاهدوها، والألفاظ ترجمة عنها.

وأما من بعدهم فالمحافظة أولى على الألفاظ المبلّغة إليهم، التي منها تستخرج المعاني، فما لم تضبط الألفاظ وتتحرى، وتسومح في العبارات والتحدث على المعنى انحل النظم واتسع الخرق.

وجواز ذلك للعالم المتبحر معناه عندي على طريق الإستشهاد والمذاكرة والحجة، وتحريه في ذلك متى أمكنه أولى، كما قال مالك، وفي الأداء والرواية آكد[11].

ويضيف قائلا : (لكن لحماية الباب من تسلط من لا يحسن وغلط الجهلة في نفوسهم، وظنهم المعرفة مع القصور، يجب سد هذا الباب، اذ فعل هذا على من لم يبلغ درجة الكمال في معرفة المعاني حرام باتفاق)[12].

وقد بين القاضي عياض سبب منع رواية الحديث بالمعنى حيث قال : (لأنه متى فتح هذا الباب لم يوثق بعد بتحمل رواية، ولا أنس إلى الإعتداد بسماع، مع انه قد لا يسلم له ما رآه ولا يوافق على ما اتاه، إذ فوق كل ذي علم

---

(10) احكام القرآن 1/35–36.

(11) الالماع ص 180.

(12) الالماع ص 182 – الهامش 3.

عليم، ولهذا سد المحققون باب الحديث على المعنى، وشددوا فيه، وهو الحق الذي اعتقده ولا امتر به، إذ باب الإحتمال مفتوح، والكلام للتأويل معرض، وأفهام الناس مختلفة والرأي ليس في صدر واحد، والمرء يفتن بكلامه ونظره، والمغتر يعتقد الكمال في نفسه، فإذا فتح هذا الباب، وأوردت الأخبار على ما لم ينفهم للراوي منها ما لم يتحقق أصل المشروع، ولم يكن الثاني بالحكم على كلام الأول بأولى من كلام الثالث على كلام الثاني، فيندرج التأويل وتتناسخ الأقاويل، وكفى بالحجة على دفع هذا الرأي القائل دعاؤه عليه السلام في الحديث المشهور[13] المتقدم لمن أدى ما سمعه كما سمعه بعد أن شرط عليه حفظه ووعيه، ففي الحديث حجة وكفاية وغنية في الفصول التي خضناها آنفا من صحة الرواية لغير الفقيه، واشتراط الحفظ والوعي في السماع والاداء كما سمع، وصحة النقل وتسليم التاويل لأهل الفقه والمعرفة، وإبانة العلة في منع نقل الخبر على المعنى لأهل العلم وغيرهم بتنبيهه على اختلاف منازل الناس في الدراية وتفاوتهم في المعرفة وحسن التأويل)[14].

وقد استدل من ذهب إلى منع الرواية على المعنى بأدلة أوردها الخطيب البغدادي حيث قال :

(وقد استدل المنكرون للرواية على المعنى بحصول الإتفاق على أن الشرع قد ورد بأشياء كثيرة قصد فيها الإتيان باللفظ والمعنى جميعا نحو التكبير والتشهد والأذان والشهادة، واذا كان كذلك لم ينكر ان يكون المطلوب بالحديث لفظه بعينه ومعناه جميعا)[15].

لكن الخطيب رد عليهم استدلالهم هذا فقال : فيقال لهم : وبأي وجه وجب الحاق رواية حديث رسول الله ﷺ بلفظ الأذان والتشهد وغير ذلك مما يجري مجراهما؟ فلا يجدون متعلقا في ذلك.

ويقال أيضا : لو أخذ علينا في رواية حديثه إيراد لفظه ومعناه لوجب أن يوقف عليه توقيفا يوجب العلم ويقطع العذر، كالتوقيف لنا على الأذان

(13) يريد قوله ﷺ «نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه»

(14) مشارق الانوار على صحاح الاثار 4/1.

(15) الكفاية في علم الرواية ص 304.

والتشهد، وفي عدم توقيف يحج مثله دلالة على فساد ما قلتم. ثم يقال : ما الفصل بينكم وبين من قال لما حصل الاتفاق على اباحة الترجمة في حديث رسول الله ﷺ وأوامره ونواهيه، والاخبار عن جملة دينية، تفصيلية، وجب كذلك جواز روايته على المعنى باللفظ العربي الذي هو اقرب الى لفظ النبي ﷺ من الأعجمي، فلا يجدون لذلك مدفعا)[16].

ويضيف الخطيب قائلا : (واحتجوا ايضا بقول النبي ﷺ «نضر الله امرءا سمع منا حديثا فأداه كما سمعه». وبقوله للذي علمه إذا أخذ مضجعه يقول «آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت»، في الكلمات المشهورة، فقال الرجل : وبرسولك الذي أرسلت، فقال له النبي ﷺ «وبنبيك الذي أرسلت» قالوا : لم يسوغ لمن علمه الدعاء مخالفة اللفظ. فيقال لهم : أما الحديث الأول فهو حجة عليكم، لأنه قد علل فيه ونبه على ما يقول بقوله ﷺ «فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه، وإلى من هو أفقه منه») وكأنه قال : إذا كان المبلغ أوعى من السامع وافقه، وكان السامع غير فقيه ولا ممن يعرف المعنى، وجب عليه تأدية اللفظ ليستنبط معناه العالم الفقيه، وإلا فلا وجه لهذا التعليل ان كان حال المبلغ والمبلغ سواء، على أن رواة هذا الخبر نفسه قد رووه على المعنى.

فقال بعضهم (رحم الله) مكان (نضر الله)، و(من سمع) بدل (امرءا سمع)، و(روى مقالتي) بدل (منا حديثا)، و(بلغه) مكان (أداه) وروى (فرب مبلغ أفقه من مبلغ) مكان فرب مبلغ أوعى من سامع)، و(رب حامل فقه لا فقه له) مكان (ليس بفقيه)، وألفاظ سوى هذه متغايرة، تضمنها هذا الخبر...

والظاهر يدل على أن هذا الخبر نقل على المعنى، فلذلك اختلفت ألفاظه وإن كان معناها واحدا[17].

ويضيف قائلا : (وأما رد النبي ﷺ على الرجل في الحديث الثاني قوله (وبرسولك) إلى «وبنبيك الذي أرسلت» فإن النبي أمدح من الرسول، ولكل واحد من هذين النعتين موضح، ألا ترى أن اسم الرسول يقع على الكافة، واسم

---

(16) المصدر نفسه ص 304-305.

(17) الكفاية في علم الرواية ص 305.

النبي لا يتناوله الأنبياء خاصة وإنما فضل المرسلون من الأنبياء لأنهم جمعوا النبوة والرسالة معا فلما قال : «ونبيك الذي ارسلت» جاء بأمدح النعت وهو النبوة، ثم قيده بالرسالة حين قال «الذي أرسلت».

وبيان آخر : وهو ان قوله «وبرسولك الذي أرسلت» غير مستحسن لأنه يجتزء بالقول الأول هذا رسول فلان عن أن يقول الذي أرسله، إذ كان لا يفيد القول الثاني إلا المعنى الأول، وكان قوله «وبنبيك الذي أرسلت» يفيد الجمع بين النبوة والرسالة، فلذلك أمره ﷺ به ورده اليه. والله اعلم)[18].

مذهب القائلين بجواز رواية الحديث بالمعنى:

لقد ذهب فريق آخر من العلماء إلى جواز رواية الحديث على المعنى فهم لا يقيدون الراوي بألفاظ الحديث لكن (ليس بين أهل العلم خلاف في أن ذلك لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام وموقع الخطاب، والمحتمل منه وغير المحتمل)[19].

ويقول القاضي عياض : (لا خلاف أن على الجاهل والمبتديء ومن لم يمهر في العلم ولا تقدم في معرفة تقديم الألفاظ، وترتيب الجمل وفهم المعاني أن لا يكتب ولا يروي ولا يحكي حديثا إلا على اللفظ الذي سمعه، وأنه حرام عليه التعبير بغير لفظه المسموع، إذ جميع ما يفعله من ذلك تحكم بالجهالة، وتصرف على غير حقيقته في أصول الشريعة، وتقوّل على الله ورسوله ما لم يحط به علما.

وقديما هاب الصحابة رضوان الله عليهم فمن بعدهم الحديث عن النبي ﷺ، وتبديل اللفظ المسموع منه، وحض النبي ﷺ على ذلك وأمر بإيراد ما سمع منه كما سمع[20].

وقد بين الخطيب دليل ذلك حين قال : (فأما الدليل على أنه ليس ذلك للجاهل بمواقع الخطاب، وبالمتفق معناه والمختلف من الألفاظ، فهو أنه لا يؤمن عليه إبدال اللفظ بخلافه، بل هو الغالب من أمره)[21].

---

(18) نفسه ص 306.

(19) الكفاية في علم الرواية ص 300.

(20) الالماع ص 174.

(21) الكفاية ص 301.

هذا وقد ذكر عن بعض السلف أنه كانا يروي الحديث على المعنى إذا علم المعنى وتحقق منه، ويشرط أن يعرف القائم من اللفظ مقام غيره دون أن يؤدي ذلك الى اختلال الأحكام، بحيث يكون عالما بمواقع الخطاب ومعاني الألفاظ، وكان ممن يشتغل بالعلم، جامعا لمواد المعرفة، ناقدا لتصرف الألفاظ.

يقول ابن كثير (وأما روايته الحديث على المعنى، فإن كان الراوي غير عالم ولا عارف بما يحيل المعنى فلا خلاف أنه لا تجوز له رواية الحديث بهذه الصفة.

وأما إن كان عالما بذلك، بصيرا بالألفاظ ومدلولاتها، وبالمترادف من الألفاظ ونحو ذلك، فقد جوز ذلك جمهور الناس سلفا وخلفا، وعليه العمل كما هو المشاهد في الأحاديث الصحاح وغيرها، فإن الواقعة تكون واحدة، وتجيء بألفاظ متعددة، من وجوه مختلفة متباينة[22]

وعلى هذا فإن الرواية بالمعنى جائزة عند جمهور السلف (إذا قطع بأداء المعنى، لأن ذلك هو الذي تشهد به أحوال الصحابة والسلف، ويدل عليه روايتهم القصة الواحدة بألفاظ مختلفة)[23] هذا وقد جاء الرامهرمزي بأقوال لمجموعة ممن يقول بإصابة المعنى فقط في الرواية دون الاعتداد باللفظ.

فقد روى بسنده عن ابن عون قال : (لقيت منهم من كان يحدث الحديث كما سمع، ومنهم من لا يبالي إذا أصاب المعنى. قال : ومن الذين كانوا لا يبالون إذا اصابوا المعنى الحسن، وعامر، وابراهيم النخعي)[24].

وروى بسنده عن سفيان الثوري قال : (إنما نحدثكم بالمعاني)[25] وروى بسنده عن الحسن قال : (إذا أصبت معنى الحديث أجزأك)[26] وروى بسنده عن وائلة بن الأسقع قال : (إذا حدثتم بالحديث على المعنى فحسبكم)[27].

وروى بسنده عن محمد بن مصعب القرقصاني كان يقول : (ايش تشددون على أنفسكم، إذا أصبتم المعنى فحسبكم)[28].

(22) الباعث الحثيث ص 105.
(23) تدريب الراوي 99/2.
(24) المحدث الفاصل ص 535/534 فقرة 691.
(25) نفسه ص 533 فقرة 694.
(26) نفسه ص 533 – فقرة 686.
(27) نفسه ص 533 – فقرة 685.
(28) نفسه ص 536 فقرة 695.

وممن قال أيضا بجواز الرواية بالمعنى ابن الصلاح حيث يقول : (والأصح جواز ذلك في الجميع إذا كان عالما بما وصفناه، قاطعا بأنه أدى معنى اللفظ الذي بلغه، لأن ذلك هو الذي تشهد به أحوال الصحابة والسلف الأولين، وكثيرا ما كانوا ينقلون معنى واحدا في أمر واحد بالفاظ مختلفة، وما ذلك إلا لأن معولهم على المعنى دون اللفظ)[29].

قال ابن عبد البر : (والقول في هذا الباب ما قاله الحسن والشعبي وعطاء ومن تابعهم، وهو الصواب، وبالله التوفيق)[30] وبعد هذا العرض للرأي الذي يجيز الرواية بالمعنى أورد أدلة هذا الفرق معتمدا في ذلك على أقوال العلماء في الأمر.

قال ابن حجر : (وأما الرواية بالمعنى فالخلاف فيها شهير، والأكثر على الجواز أيضا. ومن أقوى حججهم : الإجماع على جواز شرح الشريعة للعجم بلسانهم للعارف به، فإذا جاز الإبدال بلغة أخرى، فجوازه باللغة العربية أولى)[31].

واستدل الخطيب في الكفاية على جواز ذلك للعالم بمعناه بمجموعة أدلة أسوقها هنا للاستشهاد بها وروى بسنده إلى (يعقوب بن عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثي، عن أبيه، عن جده قال : قلنا لرسول الله ﷺ : بأبينا أنت وأمنا يا رسول الله إنا لنسمع الحديث فلا نقدر على تأديته كما سمعناه، قال : إذا لم تحلوا حراما، ولم تحرموا حلالا فلا بأس)[32].

وفي رواية : (قلنا يا رسول الله إنا نسمع منك الحديث فلا نقدر على تأديته كما سمعنا، قال : إذا لم تحرموا حلالا، ولم تحلوا حراما، وأصبتم المعنى فلا بأس)[33] وروى بسنده عن ابن مسعود قال : (سأل رجل النبي ﷺ فقال : يا رسول الله إنك تحدثنا حديثا لا نقدر أن نسوقه كما نسمعه، فقال : إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث)[34].

(29) مقدمة ابن الصلاح ص 189.
(30) جامع بيان العلم 98/1.
(31) نزهة النظر ص 76.
(32) الكفاية ص 301-302.
(33) نفسه.
(34) نفسه.

وروى بسنده عن (خالد بن دريك عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ «من تقول علي ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنم مقعدا»، قيل يا رسول الله وهل لها من عينين... قال ألم تسمع إلى قول الله عز وجل ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ فامسك القوم أن يسألوه، فأنكر ذلك من شأنهم، وقال : ما لكم لا تسألوني قالوا يا رسول الله سمعناك تقول من تقول علي ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنم مقعدا، ونحن لا نحفظ الحديث كما سمعناه، نقدم حرفا ونؤخر حرفا، ونزيد حرفا وننقص حرفا، قال : ليس ذلك أردت إنما قلت : من تقول علي ما لم أقل، يريد عيبي وشين الإسلام، أوشيني وعيب الاسلام)[35].

ومما لستدل به الخطيب على جواز الرواية بالمعنى (اتفاق الأمة على أن للعالم بمعنى خبر النبي ﷺ، وللسامع بقوله أن ينقل معنى خبره بغير لفظه، وغير اللغة العربية، وأن الواجب على رسله وسفرائه إلى أهل اللغات المختلفة من العجم وغيرهم أن يرووا عنه ما سمعوه وحملوه مما أخبرهم به، وتعبدهم بفعله على ألسنة رسله، سيما إذا كان السفير يعرف اللغتين، فانه لا يجوز أن يكل ما يرويه إلى ترجمان، وهو يعرف الخطاب بذلك اللسان لأنه لا يأمن الغلط، وقصد التحريف على الترجمان، فيجب أن يرويه بنفسه. وإذا ثبت ذلك صح أن القصد برواية خبره وأمره ونهيه إصابة معناه، وامتثال موجبه دون إرادته نفس لفظه وصورته، وعلى هذا الوجه لزم العجم وغيرهم من سائر الأمم دعوة الرسول إلى دينه والعلم بأحكامه.

ويدل على ذلك أنه ينكر الكذب والتحريف على رسول الله ﷺ، وتغيير معنى اللفظ، فإذا سلم راوي الحديث على المعنى من ذلك كان مخبرا بالمعنى المقصود من اللفظ، وصادقا على الرسول ﷺ، وبمثابة من أخبر عن كلام زيد أمره ونهيه وألفاظه بما يقوم مقام كلامه، وينوب منابه من غير زيادة ولا نقصان، فلا يعتبر في أن راوي ذلك قد أتى بالمعنى المقصود، وليس بكاذب ولا محرف وقد ورد القرآن بمثل ذلك، فإن الله تعالى قص من أنباء ما قد سبق قصصا كرر ذكر بعضها في مواضع بألفاظ مختلفة والمعنى واحد، ونقلها من ألسنتهم إلى اللسان العربي، وهو مخالف لها في التقديم والتأخير والزيادة والنقص، ونحو ذلك)[36].

(35) الكفاية للخطيب ص 303.

(36) نفسه ص 303-304.

وقد أشار ابن حجر إلى أن بعضهم ذهب إلى جواز الرواية بالمعنى لمن كان يحفظ الحديث فنسي لفظه وبقي معناه مرتسما في ذهنه، فله أن يرويه بالمعنى لمصلحة تحصيل الحكم منه، بخلاف من كان مستحضرا للفظه[37].

وأشار السيوطي إلى أن الشافعية استدلوا بجواز الرواية بالمعنى بحديث (أنزل القرآن على سبعة أحرف، واقرأوا ما تيسر منه) قال : وإذا كان الله برأفته بخلقه أنزل كتابه على سبعة أحرف، علمنا منه بأن الكتاب قد أنزل لتحل لهم قراءته وإن اختلف لفظهم فيه، ما لم يكن اختلافهم إحالة معنى، كان ما سوى كتاب الله سبحانه أولى أن يجوز فيه اختلاف اللفظ ما لم يحل معناه)[38].

وإذا كانت رواية الحديث على المعنى، على هذا الرأي جائزة، فانما جاز ذلك على سبيل التذكير بمعاني الأحاديث في مجالس الذكر والوعظ، أما من أراد الأحاديث للاحتجاج بها وتضمينها في المؤلفات فلا يجوز وإنما على من أراد ذلك الإعتماد على اللفظ بعينه وفي هذا يقول ابن الصلاح : (ثم إن هذا الخلاف لا نراه جاريا ولا أجراه الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف، ويثبت بدله فيه لفظا آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم من ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره)[39].

وهذا الرأي أكده أيضا ابن جماعة حين قال : (وهذا في غير المصنفات أما المصنف فلا يجوز تغيير لفظه أصلا، وإن كان بمعناه)[40] ونفس الشيء أكده ابن حجر حيث يرى أن الراوي لاحق له في التدخل في مصنف غيره، ولو وقع فيه لفظة غلط، يقول رحمه الله : (وهذا في غير المصنفات، ولا يجوز تغيير مصنف، وإن كان بمعناه، فلو كان في أصل الرواية أو الكتاب لفظة وضعت غلطا لاشك فيه، فالصواب الذي قاله الجمهور أنه لا يغيره في الكتاب، بل يرويه على الصواب وينبه عليه في حاشية الكتاب، وعند الرواية يقول كذا وقع والصواب كذا، وأحسن الاصلاح أن يكون بما جاء في رواية)[41].

(37) نزهة النظر ص 76 – 77.

(38) تدريب الراوي 99/2.

(39) مقدمة ابن الصلاح ص 189.

(40) المنهل الروي ص 105 وانظر تدريب الراوي 102/2.

(41) ما تمس اليه حاجة القاريء ص 93.

يقول نور الدين عتر : (وقد غفل عن هذا بعض من تصدر للحديث من العصريين، حيث عزا أحاديث كثيرة إلى مصادرها بغير لفظها، زاعما أنها ليست قرآنا نتعبد بلفظه)[42].

وللإشارة فإن على راوي لحديث بالمعنى، أن يراعي جانب الاحتياط وذلك بأن يتتبع الحديث بعبارة تدل على أنه لم يرو اللفظ بنصه، وذلك كأن يقول أو كما قال، أو نحو هذا وما أشبه ذلك من الألفاظ[43]. وقد روي ذلك عن بعض الصحابة كابن مسعود، وأبي الدرداء وأنس بن مالك رضي الله عنهم.

قال السيوطي : (وقد كان قوم من الصحابة يفعلون ذلك وهم أعلم الناس بمعاني الكلام خوفا من الزلل لمعرفتهم بما في الرواية بالمعنى من الخطر)[44].

وإن الأخذ بالرواية بالمعنى اعتبرها كثير من الرواة جائزة، فأخذوا بها رخصة وإنما عملوا بموجبها لئلا يتعطل العمل بجملة كثيرة من الأحاديث مضمونها علمت صحته، ولأن نقل الأحاديث باللفظ يؤدي إلى عسر في الرواية يصعب على الرواة تخطيه والتغلب عليه.

بهذا العرض الموجز نكون قد وقفنا على آراء العلماء ومواقفهم من مسألة رواية الحديث على المعنى، ونكون أيضا قد بينا أدلة كل فريق. فرواية الأحاديث على المعنى الخلاف فيها شهير، وقد استقر عمل بعض العلماء على الأخذ بالجواز، كما استقر عمل بعضهم الآخر على الأخذ بالمنع.

وبعد هذا سأشرع بإذن الله في الكلام على مواقف العلماء (خصوصا أهل الحديث منهم) من جزئية أخرى لها تعلق برواية الحديث وهي «تقطيع الحديث» أو «اختصار الحديث».

2 . تعريف تقطيع الحديث :

قبل أن أعرض لموقف العلماء من تقطيع الحديث أحببت أن أبين المقصود من تقطيع الحديث، فأقول : إن المقصود بتقطيع الحديث أن ياتي المصنف (بالحديث الواحد في الأبواب بحسب الاحتجاج في المسائل، كل مسألة على

---

(42) منهج النقد في علوم الحديث ص 228 – 229.

(43) انظر مقدمة ابن الصلاح 189، والتدريب 102/2.

(44) تدريب الراوي 102/2.

حدة)[45] كما يقصد به (الإقتصار على بعض الحديث، وحذف بعضه)[46] كما يقصد به (اختصار الحديث الواحد، ورواية بعضه دون بعض[47] أو (رواية الحديث على النقصان، والحذف لبعض متنه)[48] ويقصد به أيضا (رواية بعض الحديث دون بعض)[49] أو (الحديث ببعض الحديث وفصل منه)[50].

وتقطيع الحديث إما أن يكون عند الرواية للحديث، وإما أن يكون عند التصنيف، بحيث يعمد المصنف إلى حديث فيجزئه على مباحث مختلفة من مصنفه، وقد أشار إلى هذا الشيخ محي الدين عبد الحميد، حيث يرى أن لاختصار الحديث موضعان (الموضع الأول عند الرواية، والموضع الثاني في الكتب المصنفة، بأن يعمد المؤلف إلى تقطيع الحديث ويضع كل قطعة منه في الباب الذي يستدل بها على مسائل[51] إذن فالمراد بتقطيع الحديث : الاقتصار على بعضه، أو حذف بعض منه أو اختصاره والتحديث ببعضه فقط.

3. موقف العلماء من تقطيع الحديث :

لقد ذكر هذه المسألة غير واحد من أهل العلم الذين صنفوا في اصطلاح المحدثين، وبينوا حكم اختصار الحديث وتقطيعه وروايته على النقصان، وهذا ما سأذكره هنا بإذن الله مستعرضا أقوال العلماء في المسألة وقد اختلفوا فيها وتضاربت أقوالهم وآراؤهم على أقوال هي :

المنع مطلقا :

ذهبت طائفة من العلماء إلى ان تقطيع الحديث لا يجوز مطلقا، وهذا بناء على قولهم بالمنع من الرواية بالمعنى، لأن اختصار الحديث في نظرهم وحذف بعض أطرافه يؤدي إلى إبطال معنى الحديث وإحالته، وفي هذا الحكم يقول الخطيب البغدادي (وقد قال كثير ممن منع نقل الحديث بالمعنى على أن رواية

---

(45) تدريب الراوي 150/2.
(46) التبصرة والتذكرة 171/2.
(47) مقدمة ابن الصلاح ص 190
(48) فتح المغيث 121/2.
(49) المنهل الروي ص 105.
(50) الإلماع ص 180.
(51) الفية السيوطي بشرح وتحقيق محي الدين عبد الحميد ص 224.

الحديث على النقصان، والحذف لبعض متنه غير جائزة، لأنها تقطع الخبر وتغيره فيؤدي ذلك إلى إبطال معناه وإحالته، وكان بعضهم لا يستجيز أن يحذف منه حرفا واحداً)[52].

وإلى هذا أشار أيضا ابن جماعة حين قال : (اختلف في رواية الحديث بعضه دون بعض، فمنعه قوم بناء على منع الرواية بالمعنى)[53] ويقول الطيبي أيضا : اختلف في جواز اختصار الحديث الواحد، ورواية بعضه، فمنهم من منعه مطلقا: بناء على منع الرواية بالمعنى[54]. فمن خلال هذه النصوص نرى أن سبب منع اختصار الحديث وتقطيعه عند هؤلاء مبني على منعهم للحديث بالرواية على المعنى، لأن ذلك قد يؤدي إلى اختلال المعنى الأصلي الذي جاء به الحديث، وإحالته إلى معنى غير مقصود به أصلا، وإلى علة المنع يشير السخاوي بقوله : (لأن رواية الحديث على النقصان والحذف لبعض متنه، يقطع الخبر، ويغيره عن وجهه، وربما حصل الخلل والمختصر لا يشعر)[55]. يقول القاضي عياض : (لأنه متى فتح هذا الباب لم يثق بعد بتحمل رواية ولا أنس إلى الاعتداد بسماع، مع أنه قد لا يسلم له ما رأى، ولا يوافق على ما أتاه، إذ فوق كل ذي علم عليم، ولهذا سد المحققون باب الحديث على المعنى، وشددوا فيه، وهو الحق الذي اعتقده ولا أمتريه، إذ باب الاحتمال مفتوح، والكلام للتأويل معرض وأفهام الناس مختلفة، والرأي ليس في صدر واحد، والمرء يفتن بكلامه ونظره، والمغتر يعتقد الكمال في نفسه، فإذا فتح هذا الباب، وأوردت الأخبار على ما ينفهم للراوي منها لم يتحقق أصل المشروع)[56].

وقد استند القاضي عياض إلى قول الرسول ﷺ «نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» ليؤكد على الأداء على الوجه الذي سمع به الحديث، يقول : (وقد كان فيمن تقدم من هو بهذه السبيل من الإقتصار على أداء ما سمع وروى وتبليغ ما ضبط ووعى، دون التكلم فيما لم يحط به علما، أو التسور على تبديل

(52) الكفاية للخطيب ص 224.
(53) المنهل الروي ص 105.
(54) الخلاصة للطيبي ص 119.
(55) فتح المغيث 221/2.
(56) مشارق الأنوار 4/1.

لفظ أو تأويل معنى، وهي رتبة أكثر الرواة والمشايخ... وتساهل الناس في الأخذ والأداء حتى أوسعوه اختلالا ولم يألوه خبالا[57]).

ويرى رحمه الله أن هذا الحديث، وقد اعتبره مشهورا، حجة لعدم الترخص في الرواية على المعنى، وكذا اختصار الحديث، لأن دعاءه عليه الصلاة والسلام لمن أدى ما سمع كما سمعه، فيه إشارة إلى شرط الحفظ والوعي في السماع، والأداء كما سمع، لاختلاف الناس في الدراية بالحديث وإلقائه، وتفاوتهم في المعرفة وحسن التأويل والاستنباط.

وقد ساق الخطيب رحمه الله قولا عن بعض الأئمة الذين يرون أو يذهبون هذا المذهب، أي منع التقطيع. فروى بسنده عن عبد الملك بن عمير قال : (والله إني لأحدث بالحديث فما أدع منه حرفا)[58] وهذا يدل على تحفظ عبد الملك بن عمير من اختصار الحديث، إذ أنه لا يدع حرفا فكيف سيدع طرفا من الحديث. وروى أيضا بسنده عن الخليل بن أحمد قال : (لا يحل اختصار الحديث لأن النبي ﷺ قال : «رحم الله امرءا سمع مقالتي فأداها كما سمعها» فمتى اختصر لم يفهم المبلغ معنى الحديث)[59] وهذا قطع منه رحمه الله بعدم الجواز في المسألة. وروى بسنده عن اسحاق بن ابراهيم قال : (سألت أبا عبد الله عن الرجل يسمع الحديث وهو إسناد واحد، فيجعله ثلاثة أحاديث قال : لا يلزمه، كذب، وينبغي أن يحدث بالحديث كما سمع ولا يغيره[60]).

من خلال عرضنا لهذا الرأي - الذي يقول بالمنع من تقطيع الحديث - نرى أن من العلماء من كان يتحرى الدقة في نقل الحديث، وأنهم يرون أن الواجب هو تأدية الحديث على الوجه الذي سمعه به دون تدخل في ألفاظ متنه بالنقص أو التقطيع أو الاختصار أو الخرم. وإذا كان هذا القول يمثل رأي بعض من العلماء، فإن من العلماء أيضا من أجاز التقطيع على الإطلاق.

---

(57) نفسه ص 3.

(58) الكفاية ص 224

(59) الكفاية ص 225.

(60) نفسه ص 228.

الجواز مطلقا

إن من العلماء من ذهب إلى جواز تقطيع الحديث مطلقا، ولم يفصل في المسألة، ولم يضعوا لذلك اي قيد أو شرط، وهو مذهب كثير من الناس، كما أشار إلى ذلك الخطيب.

يقول الخطيب البغدادي : (وقال كثير من الناس يجوز ذلك - أي التقطيع - للراوي على كل حال، ولم يفصلوا)[61] وهو نفس الشيء الذي أكده ابن الصلاح حيث قال : (ومنهم من جوز ذلك واطلق ولم يفصل)[62] ويقول بدر الدين : (ومنهم من جوزه مطلقا)[63] لكن هذا الإطلاق لا أراه متجها، لأن الكلام إذا جزيء تجزيئا مخلا فإنه يفسد المعنى، ويغير الحكم والمراد. ولهذا نص العراقي في شرحه ألفيته في الحديث على ضرورة تقييد هذا الإطلاق وذلك حين قال : (وينبغي تقييد هذا الاطلاق بما إذا لم يكن المحذوف متعلقا بالماتي به تعلقا يخل بالمعنى حذفه، كالاستثناء، والحال، ونحو ذلك، كما سيأتي قريبا في القول الرابع، فإن كان ذلك لم يجز بدون خلاف وبه جزم أبو بكر الصيرفي وغيره، وهو واضح)[64] ويقول الترمسي : (وقيل يجوز مطلقا، لكن إذا لم يكن المحذوف متعلقا بالمأتي به تعلقا يخل حذفه بالمعنى، كالاستثناء، والغاية والشرط فقد حكي الاتفاق على المنع حينئذ)[65]وروى الخطيب بسنده عن مجاهد قال : (انقص من الحديث، ولا تزد فيه)[66] وروى القاضي عياض بسنده عن مجاهد قال : (أنقص من الحديث أحب إلي من أن أزيد فيه)[67]. وروى الخطيب أيضا بسنده عن يحي بن معين قال : (إذا خفت أن تخطيء في الحديث، فانقص منه ولا تزد)[68].

قال الخطيب : (ومن الحجة لمن ذهب إلى هذا المذهب قول النبي ﷺ «نضر الله امرءا سمع مقالتي فلم يزد فيها»، قالوا : وهذا أدل على أن النقصان

(61) نفسه ص 224.
(62) مقدمة بن الصلاح ص 190.
(63) المنهل الروي ص 105، وانظر ايضا الخلاصة ص 119.
(64) التبصرة 171/2.
(65) منهج ذوي النظر ص 161.
(66) الكفاية ص 227.
(67) الالماع ص 218.
(68) الكفاية ص 224.

منها جائز، ولو لم يكن كذلك لذكره، كما ذكر الزيادة[69]

إن الإطلاق في جواز الاقتصار على بعض الحديث دون بعض متنه، على مذهب هذا الفريق يجوز من غير قيد، لكن هذا أمر يحتاج إلى حمله على ما إذا تم المعنى المراد بالحديث أصلا، أي المعنى المستفاد منه مطولا. وقد جاء السيوطي رحمه الله بفائدة مفادها أن اختصار الحديث يجوز في كتب الأطراف ولو لم يكمل المعنى، لأن هذه الكتب تعتني بذكر أطراف الأحاديث ليسهل على القارىء معرفة مظانها الأصلية يقول : (يجوز في كتابة الأطراف الاكتفاء ببعض الحديث مطلقا)[70].

المنع من ذلك إذا لم يكن رواه على التمام مرة أخرى، هو أو غيره :

المذهب الثالث لعلمائنا الكرام في مسألة الاقتصار على بعض الحديث، هو المنع ما لم يكن قد روي الحديث تماما، أي سواء رواه الذي قطعه تاما في موضع آخر، أو علم أن غيره رواه تاما، لأنه بعدم روايته له أو رواية غيره له تاما يكون بذلك قد كتم حكما شرعيا وبذلك فهو متوعد لكونه كتم علما، فلابد إذا من التأكد من أن الحديث قد روي تاما وكاملا.

يقول العراقي : (والثالث – أي المذهب الثالث – أنه إن لم يكن رواه على التمام مرة أخرى هو أو غيره لم يجز، وإن رواه على التمام مرة أخرى هو أو غيره جاز)[71]. وإلى هذا يشير الطيبي بقوله (ومنهم من منعه – أي اختصار الحديث – مع تجويز الرواية بالمعنى إذا لم يكن قد رواه هو أو غيره على التمام)[72]

ويرى ابن جماعة أن رواية بعض الحديث يمنع (إذا لم يكن هو أو غيره رواه بتمامه قبل ذلك)[73] وفي نفس الإطار يقول ابن الصلاح (ومنهم من منع ذلك – مع تجويزه النقل بالمعنى – إذا لم يكن رواه على التمام مرة أخرى و لم يعلم أن غيره قد رواه على التمام)[74].

(69) تدريب الراوي ص 105.

(70)منهج ذوي النظر

(71) التبصرة 171/2.

(72) الخلاصة ص 119.

(73) [illegible]ل الروي ص 105.

(74) مقدمة ابن الصلاح ص 190.

ويقول الخطيب البغدادي : (وقال بعض من أجاز الرواية على المعنى أن النقصان من الحديث جائز إذا كان الراوي قد رواه مرة أخرى بتمامه أو علم أن غيره قد رواه على التمام).[75].

إن أصحاب هذا المذهب، ممن يرون جواز الرواية بالمعنى، لذلك فمذهبهم في تقطيع الحديث هو الجواز، بشرط أن يروي المصنف الحديث تاما كاملا في موضع آخر، أو علم أن غيره رواه تاماً، فإذا لم يكن قد رواه تاما في موضع آخر، ولم يعلم له رواية تامة عند غيره لم يجز له تقطيعه، لأن بتقطيعه الحديث مع علمه أن غيره لم يروه تاما قد يذهب حكما شرعيا، ويكتم ما وجب تبليغه.

جواز تقطيع الحديث بشروط :

إن المذهب الرابع من مذاهب علمائنا الأفذاذ في مسألة تقطيع الحديث هو الجواز لكن بشروط، وقد اعتبر كثير من العلماء هذا المذهب هو الصحيح، كابن الصلاح الذي يقول : والصحيح التفصيل، وهو قول النووي وابن حجر، والطيبي وابن جماعة[76] ومن خلال استقصاء آراء العلماء في شروط جواز تقطيع الحديث يمكن حصرها في الشروط التالية :

أ – أن يكون الذي يختصر الحديث أو يقطعه عالما باللغة، عارفا بما يحيل المعاني، يقول ابن الصلاح (والصحيح التفصيل، وأنه يجوز ذلك من العالم العارف)[77].

وهو نفس ما أكده ابن حجر حيث يقول (اما اختصار الحديث فالأكثرون على جوازه لكن بشرط أن يكون الذي يختصر عالما، لأن العالم لا ينقص من الحديث إلا ما لا يتعلق له بما يبقيه منه... بخلاف الجاهل فإنه قد ينقص ما له تعلق، كترك الاستثناء)[78].

ويقول بدر الدين ابن جماعة (والصحيح أنه لا يجوز إن كان عارفا، ولم يكن ما تركه متعلقا بما رواه بحيث يختل الحكم بتركه)[79].

---

(75) الكفاية ص 224.

(76) المقدمة 190 الخلاصة 119، ما تمس اليه حاجة القارىء 101 نزهة النظر 76.

(77) مقدمة ابن الصلاح ص 190.

(78) نزهة النظر ص 76.

(79) المنهل الروي ص 105.

ب - أن يكون المختصر ممن لا يخدش في حفظه إن رواه مرة تاما ومرة ناقصا، فإذا (كان رفيع المنزلة بحيث لا يتطرق إليه في ذلك تهمة، نقله أولا تاما، ثم نقله ناقصا، أو نقله ناقصا ثم نقله تاما)[80] فيجوز له التقطيع لأنه موضع ثقة لمن يحدثهم، فهو رغم ذلك لا يتهم بالزيادة ولا بالنقصان، فإن خشي ذلك وجب عليه أن ينفي هذه التهمة عن نفسه، وأن يروي الحديث تاما من أول مرة يحدث به، لئلا يتهم بالزيادة أو النسيان (لقلة ضبطه وكثرة غلطه، فوجب عليه ان ينفي هذه الظنة عن نفسه، لأن في الناس من يعتقد في راوي الحديث، كذلك، أنه زاد في الحديث ما ليس منه، وأنه يغفل عن ذكر ما هو منه، وأنه لا يؤمن أن يكون أكثر حديثه ناقصا مبتورا، فمتى ظن الراوي اتهام السامع منه بذلك وجب عليه نفيه عن نفسه)[81].

قال ابن الصلاح : (وذكر الامام أبو الفتح سليمان بن أيوب الرازي الفقيه أن من روى بعض الخبر، ثم أراد أن ينقل تمامه يتهم بأنه زاد في حديثه كان ذلك عذرا له في ترك الزيادة وكتمانها)[82].

وقد كان الثوري رحمه الله يروي الأحاديث على الاختصار لمن كان قد رواها له على التمام، لأنه كان يعلم منه الحفظ لها والمعرفة بها[83] وقد روى الخطيب بسنده عن عبد العزيز بن أبان قال : (علمنا سفيان الثوري اختصار الحديث)[84].

وقد رد ابن الصلاح الرأي الذي ذكره لابي الفتح بقوله (من كان هذا حاله فليس له من الابتداء أن يروي الحديث غير تام، إذا كان قد تعين عليه أداء تمامه، لأنه إذا رواه أولا ناقصا، أخرج باقيه عن حيز الإحتجاج به، ودار بين أن لا يرويه أصلا، فيضيعه رأسا، وبين أن يرويه متهما فيه فيضيع ثمرته لسقوط الحجة فيه، والعلم عند الله تعالى)[85].

يقول السخاوي : إن من شروط المصنف أو الراوي الذي يروي الحديث

(80) مقدمة ابن الصلاح ص 190.
(81) الكفاية ص 227.
(82) مقدمة ابن الصلاح ص 190.
(83) الكفاية ص 227.
(84) الكفاية ص 227.
(85) مقدمة ابن الصلاح ص 190.

مقطعا أن يكون (رفيع المنزلة في الضبط، والإتقان، والثقة، بحيث لا يظن به زيادة ما لم يسمعه، أو نسيان ما سمعه، لقلة ضبطه وكثرة غلطه)[86].

ج - ان يكون المحدث قد رواه مرة مقطعا وأخرى تاما، أو علم أن غيره قد رواه على التمام، بشرط أن يكون الطرف المثبت والمحذوف لهما حكم خبرين منفصلين (فإنه يجوز أن يرويه ناقصا لمن كان قد رواه له من قبل تاما إذا غلب على ظنه إنه حافظ له بتمامه، وذاكر له، فأما إن خاف نسيانه والتباس الامر عليه لم يجز أن يرويه إلا كاملا)[87].

لكن ابن جماعة يرى أن ذلك جائز له سواء رواه تاما أم لا، يقول : (والصحيح أنه إذا كان عارفا ولم يكن ما تركه متعلقا بما رواه، بحيث يختل الحكم بتركه، ولم تتطرق إليه تهمة بزيادة أو نقصان جاز، سواء أجوزنا الرواية بالمعنى أم لا، وسواء أكان قد رواه من قبل تاما أم لا)[88].

وفي هذا المعنى يقول الطيبي : (ولا فرق بين أن يكون قد رواه قبل على التمام أو لم يروه، هذا إذا كان رفيع المنزلة، بحيث لا يتهم بزيادة أولا، أو نسيان ثانيا، لقلة ضبطه، وغفلته، فلا يجوز له النقصان، والله أعلم)[89].

ويقول : (ومنهم من منعه - أي اختصار وتقطيع الحديث - مع تجويز الرواية بالمعنى إذا لم يكن قد رواه هو أو غيره على التمام)[89م] ويقول الترمسي : (وقيل لا يجوز إن قلنا بجواز الرواية بالمعنى إذا لم يكن قد رواه هو أو غيره بتمامه قبله، وإن رواه هو مرة اخرى أو غيره بالتمام جاز)[90].

د - أن يكون الطرف المحذوف متميزا عن المنقول، غير متعلق به (بحيث لا يختل البيان، ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه، فهذا ينبغي أن يجوز، وإن لم يجز النقل بالمعنى، لأن الذي نقله والذي تركه، والحالة هذه بمنزلة خبرين

---

(86) فتح المغيث 244/2.
(87) الكفاية ص 226.
(88) المنهل الروي ص 105.
(89) الخلاصة ص 119.
(89م) الخلاصة ص 119.
(90) منهج ذوي النظر ص 161.

منفصلين في أمرين لا تعلق لأحدهما بالآخر)[91] كأن يكون المتن متضمنا لعبادات وأحكام لا تعلق بينها.

فعلى المصنف إذا أراد التقطيع ان يتأكد من الارتباط وعدمه بين أجزاء النص فإذا شك - يقول السخاوي - (في الإرتباط او عدمه تعين ذكره بتمامه وهيئته ليكون أسلم، مخافة من الخطأ والزلل)[92].

فعلى هذا فإن تقطيع الحديث جائز ما لم يفسد المعنى للنص الأصلي، ويتغير بالتقطيع والخرم، يقول الخطيب : (فإن كان المتروك من الخبر متضمنا لعبارة أخرى، أو أمرا لا تعلق له بمتضمن البعض الذي رواه، ولا شرطا فيه جاز للمحدث رواية الحديث على النقصان، وحذف بعضه، وقام ذلك مقام خبرين متضمنين عبارتين منفصلتين، وسيرتين، وقضيتين، لا تعلق لأحدهما بالآخر... فلا فرق بين أن يكون قد رواه هو بتمامه، أو رواه غيره بتمامه، أو لم يروه غيره ولاهو بتمامه، لأنه بمثابة خبرين منفصلين في أمرين لا تعلق لأحدهما بالآخر)[93].

وعليه فلا يجوز الاختصار في حديث يتضمن (حكما متعلقا بغيره، وأمرا يلزم في حكم الدين لا يتبين المقصد منه الا باستماع الخبر على تمامه وكماله... لأنه يدخله فساد وإحالة لمعناه، وسد لطريق العلم بالمراد منه، فلا فصل في تحريم ذلك عليه، بين ان يكون قد رواه غيره مبينا، أو هو مرة قبلها، أو لم يكن ذلك، لأنه قد يسمعه ثانيا منه، إذا رواه ناقصا، غير الذي سمعه تاما، فلا يجوز رواية ما حل هذا المحل من الأخبار، الا على التمام والاستقصاء، اللهم الا ان يروي الخبر بتمامه غيره، ويغلب على ظن راويه على النقصان أن من رويه له قد سمعه من الغير تاما، وأنه يحفظه بعينه، ويتذكر بروايته له البعض باقي الخبر، فيجوز له ذلك، فإن شاركه في السماع غيره لم يجز)[93م].

فمتى كان الحديث متضمنا لحكمين جاز تقطيعه، لأن ذلك يجعل الحديث بمثابة خبرين منفصلين، فيكون المروي والمتروك لا تعلق بينهما، فلا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه، ولا يختل البيان، يقول النووي (فأما اختصار الحديث

---

(91) مقدمة ابن الصلاح ص 190.

(92) فتح المغيث 244/2

(93) الكفاية 226.

(93م) الكفاية 226.

والاقتصار على بعضه، ففيه مذاهب كثيرة، والصحيح جوازه اذا كان غير مرتبط بالباقي، بحيث لا تختلف الدلالة بفصله، كالحديثين المستقلين، ومنعه ان لم يكن كذلك)[94].

يقول القاضي عياض : (وكذلك جوزوا الحديث ببعض الحديث إذا لم يكن مرتبطا بشيء قبله ولا بعده ارتباطا يخل بمعناه، وكذلك أن جمع الحديث حكمين، أو أمرين كل واحد منهما مستقل بنفسه، غير مرتبط بصاحبه فله الحديث باحدهما.

وعلى هذا كافة الناس، ومذاهب الأمة، وعليه صنف المصنفون كتبهم في الحديث على الأبواب، وفصلوا الحديث الواحد على الأجزاء بحكمها واستخرجوا النكت والسنن من الأحاديث الطوال)[95] وقال الذهبي في الموقظة : (اختصار الحديث وتقطيعه جائز، إذا لم يخل بالمعنى)[96].

ويقول محي الدين عبد الحميد (واعلم أن العلماء قد اتفقوا على أنه إذا كان بعض الحديث متصلا ببعضه الآخر، بحيث يختل بحذف بعضه، فإنه لا يجوز للراوي ان يختصره. فإن لم يكن الحديث بهذه المنزلة فقد اختلفوا في جواز اختصاره)[97] لكن تقرر أن الراجح هو الجواز ما دام أنه ليس بين المذكور والمسكوت عنه اتصال أو تعلق. والخبر أو الحديث تكون اجزاؤه معلقة بعضها ببعض في حالة الإستثناء والغاية والحال والشرط.

ويقول ابن جماعة : (أما إذا اختلف الحكم بترك بعضه، كالغاية والإستثناء في قوله ﷺ «حتى يزهي» وفي قوله «الا سواء بسواء» فلا يجوز تركه)[98] ويريد بقوله حتى يزهي قوله ﷺ «لا يباع النخل حتى يزهي»[98م] ويريد بقوله إلا سواء بسواء قوله ﷺ «لا يباع الذهب بالذهب إلا سواء بسواء)[99].

ومن الأمثلة لتغير المعنى بذكر بعض الحديث ما ذكره السخاوي عن (إمام

---

(94) ما تمس إليه حاجة القارىء ص 101.

(95) الهامش 3 من الالماع ص 181-182 نقلا عن الاكمال.

(96) الموقظة في علم مصطلح الحديث ص 64.

(97) الفية السيوطي بشرح محي الدين عبد الحميد ص 225.

(98) المنهل الروي ص 105-106.

(98م) الحديث في صحيح مسلم رقم 1035 و1555.

(99) الحديث في صحيح مسلم رقم 1587 و1590.

الحرمين من حديث ابن مسعود «أتيت النبي ﷺ بحجرين وروثة يستنجي بها، فألقى الروثة وقال : إنها رجس، ابغ لي ثالثا[100]» فلا يجوز الاقتصار على ما عدا قوله «ابغ لي ثالثا» وإن كان لا يخل برمي الروثة وأنها رجس لإيهامه الإكتفاء بحجرين، لكن فرق الإمام في مثل هذا بين ان يقصد الراوي الاحتجاج به لمنع استعمال الروث، فيسوغ حينئذ، أو لم يقصد غرضا خاصا فلا)[101].

إن رواية المصنف للحديث مقتصرا على بعضه يجوز إذا لم يكن المتروك متعلقا بالمذكور، ولم يتغير المعنى بحيث يبقى الحكم المراد من الحديث تاما هو نفسه مقطوعا فلا يحل حراما ولا يحرم حلالا فمتى كان طرفا الحديث غير متلازمين (فإن إيراده والحالة هذه، بتمامه تقتضي مزيد تعب في استخلاصه، وبخلاف الاقتصار على محل الإستشهاد، فيه تخفيف)[102].

قال الخطيب : (والذي نختاره في ذلك أنه إن كان في ما حذف من الخبر معرفة حكم، وشرط، وأمر، لا يتم التعبد والمراد بالخبر بروايته على وجهه، فإنه يجب نقله على تمامه، ويحرم حذفه، لأن القصد بالخبر لا يتم إلا به، فلا فرق بين أن يكون ذلك تركا لنقل العبادة، كنقل بعض افعال الصلاة، او تركا لنقل فرض آخر، هو الشرط في صحة العبادة، كترك وجوب الطهارة ونحوها، وعلى هذا الوجه يحمل قول من قال : لا يحل اختصار الحديث)[103].

قال ابن الحاجب في مختصره : (حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا في الغاية والاستثناء ونحوه)[104] مبينا متى يجب نقل الحديث بتمامه، كما اشرت اليه سابقا.

وقال ابن الاثير منتقدا المانعين ومستدلا لمذهب المجوزين : (وما العجب إلا ممن منع ذلك، وقد رأى كتب الأئمة ومصنفاتهم وأحاديثهم، وهي مشحونة بأبعاض الحديث، يذكرون كل بعض منها في باب يخصه، يستدلون به على ذلك الحكم المودع في ذلك الباب، كيف والمقصد الأعظم في ذكر الحديث إنما هو الاستدلال به على الحكم الشرعي فإذا ذكر من الحديث ما هو دليل على الحكم

---

(100) الحديث عن البخاري رقم 156.

(101) فتح المغيث 223/2.

(102) نفسه 226/2.

(103) الكفاية ص 225.

(104) محاسن الاصطلاح ص 336.

المستخرج منه، فقد حصل الغرض، لكن يبقى الأدب بالمحافظة على ألفاظ الرسول صلوات الله عليه، وإيرادها كما ذكرها وتلفظ بها)[105].

إن الشروط السابقة هي التي وضعها العلماء من جواز تقطيع الحديث واختصاره، وعلى هذا المذهب رأي جماعة من المحدثين كالخطيب البغدادي والنووي، وابن الصلاح، والقاضي عياض، والعراقي وغيرهم إلا أن ابن الصلاح ذكر أن تقطيع الحديث وتفريقه على الأبواب (إلى الجواز أقرب، ومن المنع أبعد، وقد فعله مالك والبخاري، وغير واحد من أئمة الحديث، ولا يخلو من كراهية)[106] وقد رد عليه النووي فقال: (وما أظنه يوافق عليه)[107] أي – يقول الطيبي – (لا يوافقه أحد في هذه الكراهة، لأنه قد استمر في جميع الاحتجاجات في العلوم إيراد بعض الحديث احتجاجا واستشهادا سواء كان مستقلا أو لا، كاستشهاد النحويين وغيرهم)[108].

إن القول الرابع من أقوال العلماء في التقطيع وهو الجواز بالشروط المذكورة، هو الراجح والمشهور من أقوال أهل العلم، فقد نقله غير واحد من المتقدمين، ورجحه غير واحد من المتأخرين.

قال الطيبي (قد فعله مالك والبخاري ومن لا يحصى من الأئمة)[109] وقال السيوطي: (فقد فعله الأئمة: مالك، والبخاري، وأبو داود، والنسائي وغيرهم)[110].

وقال ايضا في الفيته:

وجائز حذفك بعض الخبر   إن لم يخل الباقي عند الاكثر[111]

ويقول القاضي عياض (وعلى هذا كافة الناس، ومذهب الأئمة، وعليه صنف المصنفون كتبهم في الحديث على الأبواب)[112]. ويقول نور الدين عتر

---

(105) جامع الأصول 55/1.
(106) مقدمة ابن الصلاح 190-191.
(107) التقريب ص 105.
(108) الخلاصة ص 120.
(109) الخلاصة ص 119.
(110) التدريب ص 105.
(111) منهج ذوي النظر ص 160.
(112) الالماع ص 181 هامش 3.

(لكن جمهور المحدثين قديما وحديثا ذهبوا إلى جواز ذلك، وهذا هو الصحيح)[113]

لكن الإمام مسلم لا يرى تقطيع الحديث لذلك فهو إنما يورده على التمام دائما، وفي هذا يقول ابن كثير (وأما مسلم فانه يسوق الحديث بتمامه ولا يقطعه)[114].

وأشار أيضا ابن كثير إلى أن تقطيع الحديث في أماكن متعددة، وبحسب الحاجة إليه هو مذهب الجمهور إذ قال : (وعلى هذا المذهب جمهور الناس قديما وحديثا)[115]. من خلال ما سبق يمكن القول أن رواية الحديث على التقطيع جائز من العالم والعارف، إذا كان ما تركه متميزا عما نقله، وإذا تم المعنى المراد إثباته، من غير اختلال فيه، وألا يكون الجزء المحذوف مما له ضرورة في سياق الخبر.

البخاري ورواية الحديث بالمعنى

1. مذهب البخاري في المسألة :

إن تقطيع الحديث واختصاره جائز على الراجح والمشهور من أقوال أهل الحديث، فهذا البخاري رحمه الله وهو علم بارز في علم الحديث يذهب إلى جواز تقطيع الحديث واختصاره، وذلك بين واضح لمن تتبع صحيحه.

قال ابن حجر مبينا مذهب البخاري، حيث قال أنه يرى (جواز الاختصار في الحديث، ولو من اثنائه)[116] ويقول السيوطي عارضا المقارنة بين مسلم والبخاري : (واختص مسلم بجمع طرق الحديث في مكان واحد بأسانيده المتعددة، وألفاظه المختلفة فسهل تناوله بخلاف البخاري فإنه قطعها في الابواب بسبب استنباطه الاحكام منها، وأورد كثيرا منها)[117] وقال : (ولم يتصد مسلم لما تصدى له البخاري من استنباط الأحكام وتقطيع الأحاديث)[117م].

يقول بن حجر : (وأما تقطيعه للحديث في الأبواب تارة، واقتصاره منه

---

(113) منهج في علوم الحديث ص 231.
(114) الباعث الحثيث ص 107.
(115) الباعث الحثيث ص 107.
(11[illegible]) فتح [illegible]ري 20/1.
([illegible]17) [illegible]تدريب 95/1.
(117م) التدريب 95/1.

على بعضه تارة أخرى فذلك لأنه إن كان المتن قصيرا أو مرتبطا بعضه ببعض وقد اشتمل على حكمين فصاعدا، فإنه يعيده بحسب ذلك)[118]. فالبخاري يتصرف في الحديث متى كان له سائغ، فيورده (تارة تاما وتارة مقتصرا على طرفه الذي يحتاج إليه في ذلك الباب، فإن كان المتن مشتملا على جمل متعددة لا تعلق لإحداها بأخرى فإنه يخرج كل جملة منها في باب مستقل فرارا من التطويل، وربما نشط فساقه تامّاً)[119] وَقد أكد ابن جماعة ان مذهب البخاري هو تقطيع الحديث حيث قال : (وأما تقطيع المصنف الحديث في الابواب فهو إلى الجواز أقرب، وقد فعله البخاري)[120]. وهذا ما أكده أيضا الطيبي حين قال : (وأما تقطيع المصنف الحديث في الأبواب للاحتجاج، فهو إلى الجواز أقرب، قد فعله مالك والبخاري، ومن لا يحصى من الأئمة)[121].

وفي هذا الإطار يقول نور الدين عتر (وقد درج على ذلك واشتهر به الإمام البخاري، فإنه يروي الحديث الواحد في مواضع كثيرة، بحسب ما يستنبط من الحديث من الفوائد والأحكام، ويروي في كل مناسبة الجملة التي تلائمها من متن الحديث، ويذكره بتمامه في بعض المواضع ليعلمه القارىء كله)[122].

إذن فالبخاري يتصرف في الحديث بالتقطيع والاختصار، لكن على أساس إنه متى دعت له الضرورة والحاجة كاملا فإنه يورده كذلك (وأما اقتصاره على بعض المتن ثم لا يذكر الباقي في موضع آخر، فانه لا يقع له ذلك في الغالب إلا حيث يكون المحذوف موقوفا على صحابي، وفيه شيء قد يحكم برفعه، فيقتصر على الجملة التي يحكم لها بالرفع ويحذف الباقي لأنه لا تعلق له بموضوع كتابه)[123].

وإذا كان مذهب البخاري هو جواز التقطيع، فلابد أن يظهر ذلك في صحيحه، وفعلا إن الناظر فيه يجد أنه يتصرف في الأحاديث ويقطعها، مستشهدا بكل طرف على ما يناسبه، ولذلك فلابد أن أسوق أمثلة من صحيحه تبين ذلك.

(118) هدي الساري 17/16.
(119) نفسه ص 17.
(120) المنهل الروي ص 106.
(121) الخلاصة ص 119.
(122) منهج النقد في علوم الحديث ص 231.
(123) هدي الساري ص 17.

2. نماذج من الأحاديث المقطعية أو المختصرة من صحيح البخاري :

أ - النموذج الأول :

حدثنا عبد الله بن سلمة، عن مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن ابن عباس قال: قال النبي ﷺ أو أريت النار فإذا أكثر أهلها النساء يكفرن، قيل : ايكفرن بالله ؟ قال : يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر ثم رأت منك شيئا قالت : ما رأيت منك خيرا قط)[124] وقد ترجم لهذا الحديث في كتاب الإيمان بـ : باب كفران العشير، وكفر دون كفر.

قال ابن حجر : (وحديث ابن عباس المذكور من حديث طويل، أورده المصنف في باب صلاة الكسوف بهذا الإسناد تاما)[125] وهو : حدثنا عبد الله بن سلمة، عن مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء ابن يسار، عن ابن عباس قال : (انخسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فصلى رسول الله ﷺ، فقام قياما طويلا، نحوا من قراءة سورة البقرة، ثم ركع ركوعا طويلا، ثم رفع فقام قياما طويلا، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا هو دون الركوع الأول، ثم سجد، ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا، وهو دون الركوع الأول، ثم رفع فقام قياما طويلا، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول، ثم سجد ثم انصرف، وقد تجلت الشمس فقال ﷺ : «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فاذكروا الله، قالوا يا رسول الله : رأيناك تناولت شيئا في مقامك، ثم رأيناك كعكعت، قال ﷺ : اني رأيت الجنة فتناولت عنقودا، ولو أصبته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيت النار فلم أر منظرا كاليوم قط أفظع، ورأيت أكثرها النساء قالوا : بم يا رسول الله؟ قال : بكفرهن، قيل يكفرن بالله؟ قال يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر كله، ثم رأت منك شيئا قالت : ما رأيت منك خيرا قط)[126].

قال ابن حجر : (وننبه هنا على فائدتين :

---

(124) الحدث رقم 29.

(125) فتح الباري 114/1.

(126) الحديث 1052.

إحداهما أن البخاري يذهب إلى جواز تقطيع الحديث، إذا كان ما يفصل منه لا يتعلق بما قبله ولا بما بعده تعلقا يفضي إلى فساد المعنى.

الفائدة الثانية : تقرر أن البخاري لا يعيد الحديث إلا لفائدة، لكن تارة تكون في المتن، وتارة في الإسناد، وتارة فيهما، وحيث يكون في المتن خاصة لا يعيده بصورته، بل يتصرف فيه، فإن كثرت طرقه أورد لكل باب طريقا، وإن قلت اختصر المتن أو الإسناد، وقد صنع ذلك في هذا الحديث)[127].

قال ابن حجر : (وعلى هذه الطريقة يحمل جميع تصرف، فلا يوجد في كتابه حديث على صورة واحدة في موضعين فصاعدا إلا نادراً)[128].

ب – النموذج الثاني :

وقال أبو موسى : (دعا النبي ﷺ بقدح فيه ماء فغسل يديه ووجهه فيه، ومج فيه ثم قال لهما : اشربا منه وافرغا على وجوهكما ونحوركما)[129] قال ابن حجر : (وهذا الحديث طرف من حديث مطول أخرجه المؤلف في المغازي)[130] وهذا الحديث ترجم له في كتاب الوضوء بـ : باب استعمال فضل وضوء الناس.

وأما الحديث المطول الذي أخرجه في المغازي فهو :

(حدثنا محمد بن العلاء، حدثنا أبو سلامة، عن يزيد بن عبد الله، عن أبي بردة، عن أبي موسى رضي الله عنه قال : كنت عند النبي ﷺ وهو نازل بالجعرانة بين مكة والمدينة ومعه بلال، فأتى النبي ﷺ أعرابي فقال : ألا تنجز لي ما وعدتني؟ فقال له : ابشر، فقال قد أكثرت علي من أبشر، فأقبل على أبي موسى وبلال كهيئة الغضبان، فقال ردّ البشرى، فاقبلا أنتما، قالا : قبلنا، ثم دعا بقدح فيه ماء، فغسل يديه ووجهه فيه، ومج فيه، ثم قال : اشربا منه، وافرغا على وجوهكما ونحوركما، وابشرا، فأخذا القدح ففعلا، فنادت أم سلمة من وراء الستر أن افضلا لأمكما، فأفضلا لها منه طائفة)[131].

(127) فتح الباري 114/1.
(128) فتح الباري 114/1.
(129) الحديث 188.
(130) فتح الباري 391/1.
(131) الحديث 4328.

ج – النموذج الثالث :

(حدثنا بشر بن خالد، قال : حدثنا محمد، هوغندر، عن شعبة، عن سليمان، عن أبي وائل قال : قال أبو موسى لعبد الله ابن مسعود : إذا لم يجد الماء لا يصلي، قال عبد الله : لو رخصت لهم في هذا كان إذا وجد أحدهم البرد، قال هكذا – يعني تيمم – وصلى، قال فأين قول عمار لعمر؟ قال إني لم أر عمر قنع بقول عمار)[132] قال ابن حجر : (هكذا وقع في رواية شعبة مختصرا، وبيانه في رواية حفص الآتية، ثم رواية أبي معاوية، وهي أتم)[133] وأراد برواية حفص الحديث التالي :

(حدثنا عمر بن حفص، قال : حدثني أبي قال : حدثنا الأعمش، قال : سمعت شقيق ابن سلمة قال : كنت عند عبد الله وأبي موسى : فقال له أبو موسى : أرايت يا أبا عبد الرحمان، إذا أجنب لم يجد ماء كيف يصنع فقال عبد الله : لا يصلي حتى يجد الماء، فقال أبو موسى كيف تصنع بقول عمار حين قال له النبي ﷺ «كان يكفيك» قال : ألم تر عمر لم يقنع بذلك فقال أبو موسى : فدعنا من قول عمار، كيف تصنع بهذه الآية فمادرى عبد الله ما يقول، فقال : إنا لو رخصنا لهم في هذا لأوشك إذا برد على أحدهم الماء أن يدعه ويتيمم، فقلت لشقيق : فإنما كره عبد الله لهذا قال نعم)[134].

وقد ترجم له في كتاب التيمم بـ : باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش، تيمم. وأراد ابن حجر برواية أبي معاوية الحديث الآتي :

(حدثنا محمد بن سلم قال : أخبرنا أبو معاوية عن الأعمش، عن شقيق قال : كنت جالسا مع عبد الله وأبي موسى الأشعري، فقال له أبو موسى : لو أن رجلا اجنب فلم يجد الماء شهرا أما كان يتيمم ويصلي فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ فقال عبد الله : لو رخص لهم في هذا لأوشكوا إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا الصعيد، قلت : وإنما كرهتم هذا لهذا؟ قال نعم، فقال أبو موسى : ألم تسمع قول عمار لعمر : بعثنى رسول الله ﷺ في حاجة، فأجنبت فلم أجد الماء، فتمرغت في الصعيد

---

(132) الحديث 345.

(133) فتح الباري 599/1.

(134) الحديث 346.

كما تمرغ الدابة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال : إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا، فضرب بكفه على الأرض ثم نفضها، ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله، أو ظهر شماله بكفه، ثم مسح بهما وجهه، فقال عبد الله : أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار. وزاد يعلي، عن الأعمش، عن شقيق : كنت مع عبد الله وأبي موسي، فقال أبو موسى : ألم تسمع قول عمار لعمر أن رسول الله ﷺ بعثني أنا وأنت، فأجنبت، فمعكت بالصعيد، فاتينا رسول الله ﷺ فأخبرناه فقال : إنما يكفيك هكذا، ومسح وجهه وكفيه واحدة)[135]. وقد ترجم البخاري هذا الحديث في كتاب التيمم بـ : باب التيمم ضربة.

د - النموذج الرابع :

(حدثنا عبد الله بن مسلمة قال : حدثنا ابراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، عن محمود بن الربيع، عن عتبان ابن مالك، أن النبي ﷺ اتاه في منزله فقال : أين تحب أن أصلي لك من بيتك قال : فأشرت له الى مكان، فكبر النبي ﷺ، وصففنا خلفه، فصلى ركعتين)[136]. وهذا الحديث ترجم له البخاري في كتاب الصلاة بـ : باب إذا دخل بيتا يصلي حيث شاء، أو حيث أمر، ولا يتجسس.

قال ابن حجر : (اختصره المصنف هنا وساقه من رواية يعقوب المذكور تاما، كما أورده من طريق عقيل في الباب الآتي)[137] وأراد بطريق عقيل الحديث التالي :

(حدثنا سعيد بن عفير قال : حدثنا الليث قال : حدثني عقيل، عن ابن شهاب قال : أخبرني محمود بن الربيع الأنصاري، أن عتبان بن مالك، وهو من أصحاب الرسول ﷺ، ممن شهد بدراً من الأنصار، أنه أتى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله قد أنكرت بصري وأنا أصلي بقومي، فإذا كانت الأمطار سأل الوادي الذي بيني وبينهم، ولم أستطع أن آتي مسجدهم فأصلي بهم، ووددت يا رسول الله أنك تأتيني وتصلي في بيتي، فاتخذه مصلى، قال : فقال رسول الله ﷺ : سأفعل ان شاء الله. قال عتبان : فغدا رسول الله ﷺ وابو بكر حين ارتفع النهار، فاستأذن رسول الله ﷺ، فأذنت له، فلم يجلس حتى دخل البيت ثم قال : أين تحب أن أصلي من بيتك قال : فأشرت له إلى ناحية

(135) الحديث 347.
(136) الحديث 224.
(137) فتح الباري 682/1.

من البيت فقام رسول الله ﷺ فكبر، فقمنا فصففنا، فصلى ركعتين ثم سلم، قال : وحسبناه على خزيرة صنعناها له، قال فثاب في البيت رجال من أهل الدار ذوو عدد فاجتمعوا، فقال قائل منهم : اين مالك ابن الدخيش - او ابن الدخشن - فقال بعضهم : ذاك منافق لا يحب الله ورسوله، فقال رسول الله ﷺ : لا تقل ذلك، الا تراه قد قال : لا اله الا الله، يريد بذلك وجه الله قال : الله ورسوله أعلم، قال : فإننا نرى وجهه ونصيحته الى المنافقين. قال رسول الله ﷺ : فان الله قد حرم على النار من قال لا إله الا الله يبتغي بذلك وجه الله.

قال ابن شهاب : ثم سألت الحصين بن محمد الأنصاري - وهو احد بني سالم وهو من سراتهم - عن حديث محمود بن الربيع فصدقه بذلك)[138] وهذا الحديث ترجم له البخاري رحمه الله في كتاب الصلاة بـ : باب المساجد في البيوت.

قال ابن حجر : (وقد أخرجه البخاري في أكثر من عشرة مواضع مطولا ومختصرا)[139] وسأجمع بحول الله جميع طرق هذا الحديث من جميع المواضع التي اورده فيها البخاري من صحيحه، فأقول وبالله التوفيق :

(حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك، عن ابن شهاب، عن محمود بن الربيع الأنصاري، أن عتبان بن مالك كان يؤم قومه، وهو أعمى وأنه قال لرسول الله ﷺ : يا رسول الله، إنها تكون الظلمة والسيل وأنا رجل ضرير البصر، فصل يا رسول الله في بيتي مكانا اتخذه مصلى، فجاءه رسول الله ﷺ فقال : أين تحب أن أصلي فأشار إلى مكان من البيت فصلى فيه رسول الله ﷺ)[140].

وقد ترجم البخاري لهذا الحديث في كتاب الآذان بـ : باب الرخصة في المطر والعلة أن يصلي في رحله. وأخرج البخاري أيضا هذا الحديث في كتاب الأذان تحت ترجمة أخرى هي باب إذا زار الإمام قوما فأمهم، والحديث هو :

(حدثنا معاذ بن أسد، أخبرنا عبد الله، أخبرنا معمر عن الزهري قال : أخبرني محمود بن الربيع قال : سمعت عتبان بن مالك الأنصاري قال : استأذن

---

(138) الحديث 425.

(139) فتح الباري 687/1.

(140) الحديث 667.

النبي ﷺ، فأذنت له، فقال : أين تحب أن أصلي من بيتك فأشرت له إلى المكان الذي أحب، فقام وصففنا خلفه، ثم سلم، وسلمنا)[141] وأخرجه أيضا في كتاب الأذان وترجم له بـ : باب يسلم حين يسلم الإمام، والحديث هو :

(حدثنا حبان بن موسى قال : أخبرنا عبد الله قال : أخبرنا معمر عن الزهري، عن محمود بن الربيع، عن عتبان قال : صلينا مع النبي ﷺ، فسلمنا حين سلم)[142].

قال ابن حجر (أورده هنا مختصرا جدّاً)[143] وأخرجه في نفس الكتاب، لكن ترجم له بـ : باب من لم يرد السلام على الإمام، واكتفى بتسليم الصلاة. والحديث هو :

قال[144] : سمعت عتبان بن مالك الأنصاري - ثم أحد بني سالم - قال : كنت اصلي لقومي بني سالم، فاتيت النبي ﷺ فقلت : إني أنكرت بصري، وإن السيول تحول بيني وبين مسجد قومي، فوددت أنك جئت فصليت في بيتي مكانا حتى اتخذه مسجدا، فقال : أفعل إن شاء الله، فغدا علي رسول الله ﷺ وأبو بكر معه، بعدما اشتد النهار، فاستأذن النبي ﷺ، فأذنت له، فلم يجلس حتى قال : أين تحب أن أصلي من بيتك فأشار إليه من المكان الذي أحب أن يصلي فيه، فقام فصففنا خلفه، ثم سلم، وسلمنا حين سلم)[145] كما أخرج البخاري هذا الحديث في كتاب التهجد وترجم له بـ : باب صلاة النوافل جماعة، وهو :

فزعم[146] محمود أنه سمع عتبان بن مالك الأنصاري رضي الله عنه - وكان ممن شهد بدراً مع رسول الله ﷺ - يقول : كنت أصلي لقومي بني سالم، وكان يحول بيني وبينهم واد إذا جاءت الأمطار، فيشق عليّ اجتيازه

(141) الحديث 686.

(142) الحديث 838.

(143) فتح الباري 411/2.

(144) اختصر الإسناد هنا، لأنه جاء به كاملا في الحديث الذي قبله اي الحديث 839 لأنه جعلهما تحت ترجمة واحدة والسند هو : حدثنا عبدان، اخبرنا عبد الله، قال : اخبرنا معمر عن الزهري قال : اخبرني محمود بن الربيع...

(145) الحديث 840

(146) اختصر الاسناد لأنه جاء في الحديث الذي قبله لأنه ترجم لهما في ترجمة واحدة والاسناد هو : حدثني اسحاق، حدثنا يعقوب بن ابراهيم، حدثنا ابي عن شهاب قال : اخبرني محمود بن الربيع، وهو سند الحديث رقم 1185.

قبل مسجدهم، فجئت رسول الله ﷺ، فقلت له : إني أنكرت بصري، وإن الوادي الذي بيني وبين قومي يسيل إذا جاءت الأمطار، فيشق علي اجتيازه، فوددت أنك تأتي فتصلي من بيتي مكانا اتخذه مصلى، فقال رسول الله ﷺ : سأفعل. فغدا رسول الله ﷺ وأبو بكر رضي الله عنه، بعدما اشتد النهار، فاستأذن رسول الله ﷺ، فأذنت له، فلم يجلس حتى قال : أين تحب أن أصلي من بيتك فأشرت له الى المكان الذي أحب أن أصلي فيه، فقام رسول الله ﷺ، فكبر، وصففنا وراءه، فصلى ركعتين، ثم سلم وسلمنا حين سلم، فحبسته على خزير يصنع له، فسمع أهل الدار أن رسول الله ﷺ في بيتي، فثاب رجال منهم حتى كثر الرجال في البيت، فقال رجل منهم : ما فعل مالك؟ لا أراه، فقال رجل منهم : ذاك منافق لا يحب الله ورسوله، فقال رسول الله ﷺ : لا تقل ذاك، ألا تراه قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله فقال : الله ورسوله أعلم، أما نحن فوالله ما نرى وده ولا حديثه إلا إلى المنافقين، قال رسول الله ﷺ : «فإن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله».

قال محمود : فحدثتها قوما فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم فأنكرها عليّ أبو أيوب، قال : والله ما أظن رسول الله ﷺ قال ما قلت قط، فكبر ذلك عليّ، فجعلت لله عليّ إن سلمني حتى أقفل من غزوتي أن أسأل عنها عتبان بن مالك رضي الله عنه إن وجدته حيا في مسجد قومه، فقلت، فأهللت بحجة أو بعمرة ثم سرت حتى قدمت المدينة، فأتيت بني سالم، فإذا عتبان شيخ أعمى يصلي لقومه،فلما سلم من الصلاة سلمت عليه وأخبرته من أنا، ثم سألته عن ذلك الحديث، فحدثنيه كما حدثنيه أول مرة[146م].

وأخرج البخاري رواية أخرى لهذا الحديث في كتاب المغازي، ولم يترجم له، وإنما رقم الباب بـ : (12) والحديث هو :

حدثنا يحي بن بكير، حدثنا الليث عن عقيل، عن ابن شهاب، أخبرني محمود بن الربيع ان عتبان بن مالك – وكان من اصحاب النبي ﷺ، ممن شهد بدرا من الانصار – أنه أتى الرسول ﷺ...[147]

(146م) الحديث 1186.

(147) الحديث 5401.

وأخرجه في كتاب الأطعمة تحت : باب الخزيرة، وهو الحديث التالي :

(حدثني يحي بن بكير، حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب قال : اخبرني محمود بن الربيع الأنصاري، أن عتبان بن مالك - وكان من أصحاب النبي ﷺ - قال : يا رسول الله اني انكرت بصري، وانا اصلي لقومي، فاذا كانت الأمطار وسال الوادي الذي بيني وبينهم لم أستطع أن آتي مسجدهم فأصلي لهم، فوددت يا رسول الله أنك تأتي فتصلي في بيتي فاتخذه مصلى، فقال سأفعل إن شاء الله. قال عتبان فغدا علي رسول الله ﷺ وأبو بكر حين آرتفع النهار، فاستأذن النبي ﷺ، فأذنت له، فلم يجلس حتى دخل البيت ثم قال لي أين تحب أن أصلي من بيتك، فأشرت إلى ناحية من البيت، فقام النبي ﷺ فكبر، فصففنا، فصلى ركعتين ثم سلم، وحسبناه على خزير صنعناه، فثاب في البيت رجال من أهل الدار ذوو عدد فاجتمعوا، فقال قائل منهم : أين مالك بن الدخشن فقال بعضهم : ذلك منافق لا يحب الله ورسوله. قال النبي ﷺ : لا تقل، ألا تراه يقول لا إله إلا الله يريد بذلك وجه الله قال : الله ورسوله أعلم. قال : قلنا فأنا نرى وجهه ونصيحته إلى المنافقين، فقال : «فان الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله».

قال ابن شهاب : ثم سألت الحصين بن محمد الأنصاري - أحد بني سالم، وكان من سراتهم - عن حديث محمود فصدقه[148] وقد رواه ايضا في كتاب الرقاق، وترجم له بـ : باب العمل الذي يبتغى به وجه الله، والحديث هو :

(حدثنا معاذ ابن أسد، أخبرنا عبد الله، أخبرنا معمر عن الزهري قال : أخبرني محمود بن الربيع - وزعم انه عقل رسول الله ﷺ، وقال : وعقل مجة من دلو كانت في دراهم. قال : سمعت عتبان بن مالك الأنصاري - ثم أحد بني سالم - قال غدا عليّ رسول الله ﷺ فقال : لن يوافي عبد يوم القيامة يقول لا إله إلا لله يبتغي بها وجه الله، إلا حرم الله عليه النار)[149].

قال ابن حجر : (هكذا أورده مختصرا)[150].

---

(148) الحديث 5401.

(149) الحديثين 6422-6423.

(150) فتح الباري 291/11.

وأخرجه أيضا في كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، وترجم له تحت باب ما جاء في المأولين، والحديث هو :

(حدثنا عبدان، أخبرنا عبد الله، أخبرنا معمر عن الزهري أخبرني محمد بن الربيع قال : سمعت عتبان بن مالك يقول : غدا عليّ رسول الله فقال رجل : اين مالك بن الدخشن ؟ فقال رجل منا : ذلك منافق لا يحب الله ورسوله، فقال النبي ﷺ : ألا تقول أنه يقول : لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله قال بلى، قال فإنه لا يوافي عبد يوم القيامة به إلا حرم الله عليه النار)[151].

هـ – النموذج الخامس :

(حدثنا ابو الوليد قال : حدثنا شعبة، عن عون بن أبي جحيفة قال : سمعت أبي، أن النبي ﷺ صلى بهم بالبطحاء – وبين يديه عنزة – الظهر ركعتين، والعصر ركعتين تمر بين يديه المرأة والحمار)[152].

قال ابن حجر : (حديث أبي جحيفة أخرجه المصنف مطولا ومختصرا)[153] أخرج البخاري هذا الحديث في كتاب الصلاة، وترجم له تحت : باب سترة الإمام سترة من خلفه. وأخرجه أيضا في كتاب الوضوء تحت ترجمة : باب استعمال فضل وضوء الناس وهو الحديث الآتي :

(حدثنا آدم قال : حدثنا شعبة قال : حدثنا الحكم قال : سمعت أبا جحيفة يقول : خرج علينا رسول الله ﷺ بالهاجرة فأتي بوضوء، فتوضأ، فجعل الناس يأخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به، فصلى النبي ﷺ الظهر ركعتين والعصر ركعتين، وبين يديه عنزة)[154].

كما أخرجه رحمه الله في كتاب الصلاة في : باب الصلاة في الثوب الأحمر، والحديث هو :

(حدثنا محمد بن عرعرة قال : حدثني عمر بن أبي زائدة، عن عون بن أبي جحيفة، عن أبيه قال : رأيت رسول الله ﷺ في قبة حمراء من أدم، ورأيت

---

(151) الحديث 6938.

(152) الحديث 495.

(153) فتح الباري 1/754.

(154) الحديث 187.

الناس يتدرون ذاك الوضوء، فمن أصاب منه شيئا تمسح به، ومن لم يصب منه شيئا اخذ من بلل يد صاحبه، ثم رأيت بلالا أخذ عنزة فركزها وخرج النبي ﷺ في حلة حمراء مشمرا، صلى إلى العنزة بالناس ركعتين، ورأيت الناس والدواب يمرون من بين يدي العنزة)[155].

وأخرجه أيضا في كتاب الصلاة في : باب الصلاة إلى العنزة، وهو الحديث التالي :

(حدثنا آدم، قال : حدثنا شعبة قال : حدثنا عون بن أبي جحيفة قال : سمعت أبي قال : خرج علينا رسول الله ﷺ بالهاجرة، فأتي بوضوء فتوضأ، فصلى بنا الظهر والعصر وبين يديه عنزة، والمرأة والحمار يمرون من ورائها)[156] واخرجه ايضا في كتاب الصلاة تحت ترجمة : باب السترة بمكة وغيرها وهو الآتي :

(حدثنا سليمان بن حرب قال : حدثنا شعبة، عن الحكم عن ابي جحيفة قال : خرج علينا رسول الله ﷺ بالهاجرة، فصلى بالبطحاء الظهر والعصر ركعتين، ونصب بين يديه عنزة، وتوضأ فجعل الناس يتمسحون بوضوئه)[157].

وأخرجه أيضا في كتاب الأذان، وترجم له : باب الأذان للمسافرين اذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة، وهو حديث : (حدثنا إسحاق قال : أخبرنا جعفر بن عون قال : رأيت رسول الله ﷺ بالأبطح، فجاءه بلال فآذنه بالصلاة ثم خرج بلال بالعنزة حتى ركزها بين يدي رسول الله ﷺ بالأبطح، وأقام الصلاة)[158].

قال ابن حجر : (قوله فآذنه بالصلاة، ثم خرج بلال : اختصره المصنف)[159] وقال ايضا : (قوله واقام الصلاة : اختصر بقيته)[159م] وأخرج البخاري هذا الحديث في كتاب المناقب : باب صفة النبي ﷺ، وهو التالي :

---

(155) الحديث 376.

(156) الحديث 499.

(157) الحديث 501.

(158) الحديث 633.

(159) فتح الباري 145/2.

(159م) فتح الباري 145/2.

(حدثنا الحسن بن منصور أبو علي، حدثنا حجاج بن محمد الأعور بالمصيصة، حدثنا شعبة، عن الحكم قال : سمعت أبا جحيفة قال : خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة إلى البطحاء، فتوضأ ثم صلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين، وبين يديه عنزة. قال شعبة : وزاد فيه عون عن أبيه أبي جحيفة قال : كان يمر من ورائها المرأة، وقام الناس فجعلوا يأخذون يديه فيمسحون بهما وجوههم، قال : فأخذت بيده فوضعتها على وجهي فإذا هي أبرد من الثلج، وأطيب رائحة من المسك)[160].

وأخرجه في نفس الكتاب والباب السابقين، وهو التالي :

(حدثنا الحسن بن الصباح، حدثنا محمد بن سابق، حدثنا مالك ابن ماغول قال : سمعت عون بن أبي جحيفة، ذكر عن أبيه قال : دفعت إلى النبي ﷺ وهو بالأبطح في قبة كان بالهاجرة، خرج بلال فنادى بالصلاة، ثم دخل فأخرج فضل وضوء رسول الله ﷺ، فوقع الناس عليه يأخذون منه، ثم دخل فأخرج العنزة، وخرج رسول الله ﷺ كأني أنظر إلى بيض ساقيه، فركز العنزة، ثم صلى ركعتين، والعصر ركعتين، يمر بين يديه الحمار والمرأة)[161].

وأخرج البخاري هذا الحديث في كتاب اللباس، الباب الثالث وهو : باب التشمير في الثياب، وهو :

(حدثني إسحاق، أخبرنا ابن شميل، أخبرنا عمر بن أبي زائدة، أخبرنا عون بن أبي جحيفة، عن أبيه أبي جحيفة قال : فرأيت بلالا جاء بعنزة فركزها، ثم أقام الصلاة، فرأيت رسول الله ﷺ خرج في حلة مشمرا، فصلى ركعتين الى العنزة، ورأيت الناس والدواب يمرون بين يديه من وراء العنزة)[162]

قال ابن حجر : (وهكذا أخرجه المصنف في أوائل الصلاة عن محمد بن عرعرة، عن عمر بن أبي زائدة، فلما اختصره أشار إلى أن المذكور ليس أول الحديث)[163] وأخرج البخاري هذا الحديث في موضع آخر من كتاب اللباس وترجم له بـ : باب القبة الحمراء من أدم، وهو :

---

(160) الحديث 3553.

(161) الحديث 3566.

(162) الحديث 5786.

(163) فتح الباري 314/10.

حدثنا محمد بن عرعرة قال : حدثني عمر بن أبي زائدة، عن عون بن أبي جحيفة، عن أبيه قال : أتيت النبي ﷺ في قبة حمراء من أدم، ورأيت بلالا أخذ من وضوء النبي ﷺ، والناس يبتدرون الوضوء، فمن أصاب منه شيئا تمسح به، ومن لم يصب منه شيئا أخذ من بلل يد صاحبه)[164]. قال ابن حجر : ذكر فيه طرفا من حديث أبي جحيفة، وقد تقدم في أوائل الصلاة بتمامه)[165].

هذه بعض النماذج التي جمعتها من صحيح البخاري وأكتفي بها في هذا العرض البسيط وإلا فإن تتبعها في جميع الصحيح سيكون عملا خاصا، وسيتطلب وقتا طويلا، ولكن ما دمنا – في هذا البحث – نريد أن نؤكد مذهب البخاري في تقطيع الحديث، فأرى أن هذه النماذج كافية لتأكيد مذهبه، وهو جواز تقطيع الحديث واختصاره إذ من خلال هذه النماذج يمكن للمرء الوقوف على تصرف البخاري في الأحاديث بالتقطيع والاختصار.

وسأورد نموذجا آخر لهذا التقطيع وهو حديث «إنما الأعمال بالنيات» وذلك لما أثاره تقطيعه اياه من مناقشات بين العلماء خصوصا شارحي الصحيح.

3. حديث «انما الأعمال بالنيات» وموقف العلماء من تقطيع البخاري إياه:

في هذا المبحث سأجعل حديث «إنما الأعمال بالنيات» نموذجا لاختصار التحديث وتقطيعه عند الإمام البخاري، وهو أول حديث أورده البخاري، وابتدأ به صحيحه، وذلك في أول كتاب، وهو كتاب بدء الوحي، وترجم له بـ : باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ وهو : (حدثنا الحميدي عبد الله بن الزبير قال : حدثنا سفيان قال : حدثنا يحي بن سعيد الأنصاري قال : أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي، أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي يقول : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امريء ما نوى، فمن كانت هجرته الى دنيا يصيبها، أو الى امرأة ينكحها، فهجرته الى ما هاجر اليه)[166].

قال ابن حجر : (كذا وقع في جميع الأصول التي اتصلت لنا عن البخاري

---

(164) الحديث 5859.

(165) فتح الباري 385/10.

(166) الحديث 1.

بحذف أحد وجهي التقسيم، وهو قوله : فمن كانت هجرته الى الله ورسوله الخ)[167].

وقد روى البخاري هذا الحديث من غير طريق الحميدي تاما في ستة مواضع أخرى غير هذا من صحيحه، وسأوردها هنا وهي : فقد أخرجه في كتاب الإيمان تحت ترجمة : باب ما جاء في أن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امريء ما نوى حيث قال :

(حدثنا عبد الله بن مسلمة قال : أخبرنا مالك، عن يحي بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم، عن علقمة بن وقاص، عن عمر، أن رسول الله ﷺ قال : الأعمال بالنية، ولكل امريء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه)[168].

وأخرجه أيضا في كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه، ولا عتاقة إلا لوجه الله تعالى، وقال النبي ﷺ «لكل امريء ما نوى» ولا نية للناسي والمخطيء، والحديث هو :

(حدثنا محمد بن كثير، عن سفيان، حدثنا يحي بن سعيد، عن محمد بن الخطاب رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال : الأعمال بالنية، ولامريء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته الى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر اليه)[169] وأخرجه أيضا في كتاب مناقب الأنصار : باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة وهو :

(حدثنا مسدد حدثنا حماد، هو ابن زيد، عن يحي، عن محمد ابن ابراهيم، عن علقمة بن وقاص قال : سمعت عمر رضي الله عنه قال : سمعت النبي ﷺ أراه يقول : الأعمال بالنية، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه، ومن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ﷺ)[170]

---

(167) فتح الباري 19/1.

(168) الحديث 54.

(169) حديث 2529.

(170) الحديث 3898.

وأخرجه البخاري أيضا في كتاب النكاح، باب من هاجر أو عمل خيرا لتزويج امرأة فله ما نوى، والحديث هو :

(حدثنا يحي بن قزعة، حدثنا مالك، عن يحي بن سعيد، عن محمد ابن إبراهيم بن الحارث، عن علقمة بن وقاص، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قال النبي ﷺ : العمل بالنية، وإنما لامريء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ﷺ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر اليه[171].

وجاء هذا الحديث في كتاب الأيمان والنذور، باب النية في الأيمان، حيث يقول البخاري :

(حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا عبد الوهاب قال : سمعت يحي بن سعيد يقول : أخبرني محمد بن إبراهيم، أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي يقول : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إنما الأعمال بالنية، وإنما لامريء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن هاجر إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)[172] وأخرجه أخيرا في كتاب الحيل وترجم له بـ : باب في ترك الحيل، وأن لكل امريء ما نوى في الأيمان وغيرها، قال البخاري :

(حدثنا أبو النعمان، حدثنا حماد بن يزيد، عن يحي بن سعيد، عن محمد بن ابراهيم، عن علقمة بن وقاص قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخطب قال : سمعت النبي ﷺ يقول : يا أيها الناس، إنما الأعمال بالنية، وإنما لامريء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن هاجر إلى دنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)[173].

فمن خلال هذا الجمع لجميع طرق هذا الحديث يظهر أن البخاري فعلا أورده مختصرا في صحيحه من طريق الحميدي، وأما الطرق الستة الأخرى فالحديث فيها تام غير مختروم. وقد جاء هذا الحديث في مسند الحميدي تاما عند مسند عمر بن الخطاب حيث جاء فيه :

---

(171) الحديث 5070.
(172) الحديث 6689.
(173) الحديث 6953.

(حدثنا الحميدي ثنا سفيان، ثنا يحي بن سعيد، أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي، أنه سمع علقمة بن وقاص يقول : سمعت عمر بن الخطاب على المنبر بذلك عن رسول الله ﷺ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امريء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه)[174] وبالمقارنة بين هذه الراية في مسند الحميدي، وروايته في صحيح البخاري يظهر أن البخاري رحمه الله لم يذكر في روايته – وإن كانت عن طريق شيخه الحميدي – طرفا من الحديث وهو «فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله» وقد اختلفت أنظار العلماء في توجيه عمل البخاري هذا، وقد جمعها ابن حجر في كتابه فتح الباري وهي :

1. قال قوم لعل البخاري استملاه من حفظ الحميدي، فحدثه هكذا، فحدث عنه كما سمع، أو حدثه به تاما فسقط من حفظ البخاري (قال ابن العربي : وهو أمر مستبعد جدا عند من اطلع على أحوال القوم)[175] وقال الخطابي ردا على هذا المذهب (وقد رواه لنا الأثبات من طريق الحميدي تاما)[175م].

2. ذهب قوم آخرون إلى أن الإسقاط فيه من البخاري، وهو ما أكده ابن العربي حين قال : (لا عذر للبخاري في إسقاطه، لأن الحميدي شيخه فيه قد رواه في مسنده على التمام)[176] وقال الداودي : (الإسقاط فيه من البخاري، فوجوده في رواية شيخه وشيخ شيخه يدل على ذلك)[176م].

3. (قال أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الحافظ في أجوبة له على البخاري : إن أحسن ما يجاب به هنا أن يقال : لعل البخاري قصد أن يجعل لكتابه صدرا يستفتح به، على ما ذهب إليه كثير من الناس في استفتاح كتبهم بالخطب المتضمنة لمعاني ما ذهبوا إليه من التأليف، فكانه ابتدأ بنية رد علمها إلى الله، فإن علم منه أنه أراد الدنيا أو عرض إلى شيء من معانيها، فسيجزيه

---

(174) مسند الحميدي، الحديث 28 من احاديث عمر بن الخطاب ص 16 –17.

(175) فتح الباري 19/1.

(175م) نفسه

(176) نفسه

(176م) نفسه

بنيته، وانكب عن أحد وجهي التقسيم مجانبة للتزكية، التي لا يناسب ذكرها في ذلك المقام[177].

قال ابن حجر : (وحاصله أن الجملة المحذوفة تشعر بالقربة المحضة، والجملة المبقاة تحتمل التردد بين أن يكون ما قصده يحصل القربة أو لا، فلما كان المصنف كالمخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث حذف الجملة المشعرة بالقربة المحضة فرارا من التزكية، وأبقى الجملة المترددة تفويضا للأمر إلى ربه المطلع على سريرته، المجازي له بمقتضى نيته)[177م] ولعل أحسن ما يقال في هذا المجال ما قاله ابن حجر :

(ولما كانت عادة المصنفين أن يضمنوا الخطب اصطلاحهم في مذاهبهم واختياراتهم، وكان من رأي المصنف جواز اختصار الحديث، والرواية بالمعنى، والتدقيق في الاستنباط، وإيثار الأغمض على الأجلى، وترجيح الإسناد الوارد بالصيغ المصرحة بالسماع على غيره، استعمل جميع ذلك في هذا الموضع، بعبارة هذا الحديث متنا وإسنادا)[178] وأضاف قائلا : (وقد وقع في رواية حماد بن زيد في باب الهجرة تأخر قوله : «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله» عن قوله : «فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها» فيحتمل أن تكون رواية الحميدي وقعت عند البخاري كذلك، فتكون الجملة المحذوفة هي الأخيرة، كما جرت به عادة مَن يقتصر على بعض الحديث. وعلى تقدير أن لا يكون ذلك فهو مصير من البخاري إلى جواز الاختصار في الحديث ولو من أثنائه، وهذا هو الراجح)[178م] وقد أثبت سابقا أن مذهب البخاري في رواية الحديث جواز روايته على المعنى، وجواز اختصاره وتقطيعه، فقد يأتي بطرف من الحديث يناسب الترجمة التي وضعها، أو التي ساق تحتها الحديث، مع الأعراض عن الطرف الآخر، حيث يحذفه، ثم يورده في موضع آخر، قال ابن حجر : (وهو كثير جدا في الجامع الصحيح)[179]. ويقول ابن حجر : (ولا يوجد فيه حديث واحد مذكور بتمامه سندا ومتنا في موضعين أو أكثر إلا نادراً)[180].

---

(177) نفسه.

(177م) فتح الباري 19/1.

(178) فتح الباري 20/1.

(178م) نفسه.

(179) نفسه.

(180) نفسه.

الخاتمة

هذه باختصار نظرة العلماء وخصوصا علماء الحديث إلى مسألة تقطيع أو اختصار الحديث، حاولت فيها جاهدا تتبع أغلب الآراء فيها، وقد ظفرت فيها بآراء مختلفة لأولئك العلماء.

وقد كانت مواقفهم متباينة، والرأي الذي تميل إليه النفس وتنجذب إليه القلوب هو أن تقطيع الحديث يجوز لكن ذلك بشروط قد أوضحتها في العرض سابقا.

فالرأي الراجح والمشهور والذي عليه جل العلماء هو الجواز، وقد تبين فيما سبق أن ذلك من شرط البخاري، وعليه جرى عمله في صحيحه، حيث يختصر ويقطع الحديث حسب حاجته إليه، فيورده تاما في موضع، ويورد بعضا منه في موضع آخر، ولم ير في ذلك أي حرج، بل اعتبره سائغا جائزا، فيورد الحديث مقطعا لأنه يقصد به ما هو نص في المسألة.

والذي يجب الاحتراز منه في تقطيع الحديث على الأبواب الفقهية، هو ان يكون الحديث مشتملا على حكمين فأكثر يكون لهما تعلق ظاهر، فيروي البعض دون الآخر، مما يؤدي إلى تغيير الأحكام، وعلى هذا فلابد من توفر جميع شروط تقطيع الحديث حتى لا يقع المقطع في المحظور، وهو الكذب على رسول الله ﷺ، وهذا ما جعل بعض أئمة الحديث يتحرجون من رواية الحديث على المعنى وكذا تقطيعه.

ثبت المصادر والمراجع

1 - أحكام القرآن : لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (486-543 هـ) راجع اصوله وخرج احاديثه وعلق عليه : محمد عبد القادر عطا الطبعة الأولى 1408-1988 دار الكتب العلمية بيروت - لبنان -

2 - الالماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع : للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (479-544 هـ) تحقيق السيد احمد صقر الطبعة الثانية دار الثرات (1398-1973).

3 - الفية السيوطي في مصطلح الحديث شرحها وحقق مباحثها محي الدين عبد الحميد مطبعة مصطفى محمد المكتبة التجارية بمصر دون تاريخ.

4 - الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث : للحافظ ابن كثير تأليف احمد محمد شاكر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت الطبعة الثالثة 1408.

5 - التبصرة والتذكرة، شرح الفية العراقي : للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي. تصدير محمد بن الحسين العراقي الحسيني دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان دون تاريخ.

6 - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي : جلال الدين عبد الرحمان بن ابي بكر السيوطي (ت 911). حققه وراجع اصوله عبد الوهاب عبد اللطيف دار الفكر دون تاريخ.

7 - جامع الأصول من أحاديث الرسول : لأبي السعادات مبارك بن محمد بن الاثير الجزري (ت 606هـ) أشرف على طبعه عبد الحليم سليم، وحققه محمد حامد الفقي الطبعة الثانية (1400هـ - 1980م)، دار احياء الثرات العربي : بيروت، لبنان.

8 - جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت 463) دار الفكر دون تاريخ.

9 - الخلاصة في أصول الحديث : للحسين بن عبد الله الطيبي (ت 743) تحقيق صبحي السامرائي (1391 هـ - 1931م).

10 - الكفاية في علم الرواية : للحافظ ابي بكر احمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي تحقيق وتعليق الدكتور احمد عمر هاشم الطبعة الثانية (1406 هـ - 1986م) دار الكتاب العربي.

11 - ما تمس اليه حاجة القارىء لصحيح الامام البخاري : للامام النووي تحقيق علي حسن علي عبد الحميد دار الكتب العلمية بيروت، لبنان دون تاريخ.

12 - محاسن الاصطلاح في تضمين كتاب ابن الصلاح : (مطبوع مع مقدمة ابن الصلاح) لسراج الدين عمر البلقيني تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمان مطبعة دار الكتب 1974م.

13 - المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للقاضي الحسن عبد الرحمان الرامهرمزي (ت 360) قدم له وحققه وخرج اخباره وعلق عليه ووضع فهارسه الدكتور محمد عجاج الخطيب. الطبعة الثالثة (1404 هـ 1984م) دار الفكر.

14 - منهج ذوي النظر، شرح منظومة علم الأثر للسيوطي : تأليف محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي الطبعة الثالثة (1394 هـ 1974م).

15 - منهج النقد في علوم الحديث : للدكتور نور الدين عتر الطبعة الثالثة (1401 هـ 1981م) دار الفكر : دمشق.

16 - المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي للامام بدر الدين محمد ابن ابراهيم بن جماعة (ت 733هـ) تحقيق كمال يوسف الحوت. الطبعة الأولى (1410 هـ 1990م)، دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان.

17 - مقدمة ابن الصلاح (ومعها التقييد والإيضاح للعراقي، وبذيله المصباح على مقدمة ابن الصلاح للشيخ محمد راغب الطباخ) الطبعة الثانية (1405 هـ 1984م) دار الحديث للطباعة والنشر بيروت.

18 - مسند الحميدي : للامام الحافظ عبد الله بن الزبير الحميدي. تحقيق حبيب الرحمان الاعظمي. عالم الكتب : بيروت، دون تاريخ.

19 - مشارق الأنوار على صحاح الآثار : للقاضي عياض، طبع بالمطبعة المولوية بفاس (1328 هـ).

20 - الموقظة في علم مصطلح الحديث : لشمس الدين الذهبي، اعتنى به عبد الفتاح ابو غدة. الطبعة الأولى (1405 هـ). دار البشائر الاسلامية بيروت، لبنان.

21 - نزهة النظر شرح نخبة الفكر : لابن حجر، تعليق وشرح الشيخ صلاح محمد محمد عويظة الطبعة الأولى (1409 هـ 1989م)، دار الكتب العلمية : بيروت.

22 - فتح الباري شرح صحيح البخاري : للحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ترقيم فؤاد عبد الباقي. الطبعة الأولى (1410 هـ 1989م)، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

23 - فتح المغيث شرح الفية الحديث للعراقي : لشمس الدين محمد بن عبد الرحمان السّخاوي (ت 902 هـ) ضبط وتحقيق عبد الرحمان محمد عثمان. الطبعة الثانية (1388 هـ 1968م)، المكتبة السلفية : المدينة المنورة.



الحديث والمحدثون من خلال "فجر الإسلام" لأحمد أمين

للأستاذ
محمد العلوي المحمدي

محتوى «فجر الاسلام»

يمكن اعتبار كتاب «فجر الاسلام» للأستاذ احمد أمين مرجعا تاريخيا أدبيا مهما فيما يتعلق بمَنطقة جغرافية عزيزة على قلب كل مسلم (الا وهي الجزيرة العربية) التي شاء الله سبحانه وتعالى ان يولد فيها خير الأنام خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله ﷺ المبعوث رحمة للعالمين.

لقد أحاط الأستاذ أحمد أمين في كتابه «فجر الاسلام» بكل ما يمس الجزيرة العربية وسكانها من قريب أو بعيد. فبدأ بالتعريف الجغرافي للجزيرة، لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن سكانها وعقليتهم وثقافتهم وأساليب عيشتهم ومعتقداتهم في العصر الجاهلي فكان الباب الأول من الكتاب.

ثم انتقل في الباب الثاني إلى الحديث عن مجيء الإسلام فعقد مقارنة بين التعاليم التي كانت سائدة في الجاهلية وما جاء به الدين الحنيف من مثل عليا في جميع الميادين، مشيرا إلى كيفية انتشاره وعملية المزج بين الأمم في ظله، ومدى تأثيره في العقلية السائدة آنذاك، وكل ذلك في أسلوب سلس عَذب موجز لا يقدر على مثله إلا فطاحل الأدَب وأرباب اللغة، وهو ما ليس بالعزيز على همة الأديب الكبير أحمد أمين.

ثم بين في الباب الثالث والرابع ما للشعوب الأخرى من أثر في الثقافة

.. أشـ.. على هذا البحث الأستاذ السعيد بوركَبة.

العربية فأوضح ما للفرس من أثر في الأدب والأخلاق العربية وكذا ما للأدَب اليوناني الروماني والفلسفة اليونانية من تأثير في الأدَب العربي كذلك.

وعنون الباب الخامس من كتابه «فجر الاسلام» بالحركة العلمية في القرن الأول الهجري : «وصفها ومراكزها».

ومن خلال العنوان يتضح ما سوف يكون عليه هذا الباب. فبعد أن وصف الحركة العلمية في هذا القرن وذكر روادها انطلق إلى ذكر أهم المراكز فبدأ بالحجاز ثم العراق ثم الشام.

أما الباب السادس فقد خصصه «للحركة الدينية تفصيلا» فتعرض في الفصل الأول منه إلى القرآن والتفسير. وفي الفصل الثاني إلى الحديث النبوي الشريف «موضوع البحث».

وختم هذا الباب بفصل ثالث حول «التشريع» مشيرا في ذلك إلى مدرستي الحجاز والعراق (أي مذهب أهل الحديث ومذهب أهل الرأي).

وخص الفِرَق الدينية بباب كامل هو آخر باب في الكتاب حيث أفرد لكل من فرقة الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية والمعتزلة فصلا.

ومهما حاول أحدنا أن يثني على أحمد أمين في هذا العمل «فجر الاسلام» فإنه لن يأتي بأحسن مما قاله الدكتور طه حسين. يقول الدكتور طه حسين وهو يقدم كتاب «فجر الاسلام» : «ولقد احب ان اتحلل من هذه القيود التي يأخذ بها الانسان نفسه حينما يَتَحَدَّثُ عن أثَرٍ من آثاره فيتكلف التواضع، ويلتزم القصد فلا يمتدح ولا يثني، أريد أن اتحلل من هذه القيود لأشهد بأن زميلي «احمد أمين» قد نهض بهذا العبء من درس الحياة العقلية كأحسن ما ينهض الرجل ذو الضمير العلمي الحي بعبء من الأعباء»... ثم يقول في أبعد من ذلك واصفا «احمد امين» : «فقد كنا نعرف له كفايته ومقدرته كعالم أديب، جَدَّ حتى تثقف بالثقافة الأجنبية الأوربية، ولكننا لم نكن نقدر أن يكون قد أخذ من هذه الثقافة بأدق حظ وأقربه الى الكمال، فأحسن العلم بمناهجها والاستعمال لِهذه المناهج، كما أحسن العلم بمناهج القدماء في الفقه وعلوم الدين والإستعمال لهذه المناهج».

وبعد ان يبدي انبهاره القوي بشخصية «احمد امين» يقول : (نعم أريد

أن اتحلل من هذه القيود وان اثني على «احمد امين» ومهما افعل من ذلك فلن يكون ثنائي شيئا الى جانب هذا الأثر الذي سيتركه في نفوس الناس بحثه الذي اقدمه الى الجمهور سعيدا مغتبطا بأنه أول ما يقع في أيدي الناس من كتاب «فجر الاسلام».

وقبل أن يختم الدكتور طه حسين تقديمه «فجر الاسلام» يشير الى أهمية هذا الكتاب في الثقافة والأدب فيقول : «سيستفيد الأدب من هذا الكتاب فائدة جديدة هي اشتداد الصلة بينه وبين هذه الثقافات المختلفة، وستستفيد هذه الثقافات نفسها لأنها ستبلغ بهذا الكتاب بيئات لم تكن تبلغها من قبل».

الأستاذ «احمد أمين» ومواقفه من السنة النبوية

يقول الدكتور مصطفى السباعي[1] : «نشر أحد الملاحدة المسلمين في مصر (اسماعيل ادهم) رسالة في عام 1353 هـ عن تاريخ السنة، أعلن فيها أن هذه الثروة الغالية من الحديث الموجودة بين أيدينا والتي تضمنتها كتب الصحاح، ليست ثابتة الأصول والدعائم، بل هي مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع، وقد قوبلت هذه الرسالة بنقمة الأوساط الاسلامية حتى اضطرت الحكومة المصرية بناء على طلب مشيخة الأزهر الى مصادرة الرسالة من الأيدي، وقد اضطر إلى أن يدافع عن نفسه في كتاب أرسله إلى احدى المجلات[2] زعم فيه أن ما ذهب اليه من الشك في صحة السنة لم ينفرد به، بل قد وافقه عليه جماعة من كبار الأدباء والعلماء، وذكر منهم الأستاذ «احمد أمين» بكتاب ارسله إليه. وانتظرنا ان يكذب الأستاذ هذا الزعم فلم يفعل بل كتب في بعض المجلات الأسبوعية الأدبية ما يفيد تألمه مما حصل لصاحبه، واعتبار ذلك محاربة لحرية الرأي وحجر عثرة في سبيل البحوث العلمية.

ولما ثار النقاش في الأزهر حول «الامام الزهري» عام 1360 هـ قال الأستاذ أحمد أمين للدكتور «علي حسن عبد القادر» وهو الذي اثيرت الضجة حوله : ان الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة. فخير طريقة لبث ما تراه مناسبا من أقوال المستشرقين الا تنسبها اليهم بصراحة، ولكن ادفعها اليهم على أنها بحث

---

(1) السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي - للدكتور مصطفى السباعي الطبعة الأولى : 1380 هـ - 1961 م.

(2) مجلة [illegible] عدد 494 ص : 12.

منك، وألبسها ثوبا رقيقا لا يزعجهم مسها، كما فعلت انا في «فجر الاسلام» و «ضحى الاسلام».

هذا ما سمعته من الدكتور علي حسن يومئذ نقلا عن الأستاذ احمد امين»[3].

ملخص الفصل الثاني من الباب السادس من «فجر الاسلام»

عرف الأستاذ احمد امين في بداية هذا الفصل بالحديث وقيمته في الشريعة الاسلامية، ثم انتقل بعد ذلك الى الحديث عن عدم تدوين السنة في هذا القرن، ليخلص من ذلك كله إلى نتيجة «منطقية» ألا وهي انتشار الوضع في الأحاديث النبوية. وتأكيدا لهذه النتيجة يزعم الأستاذ احمد امين ان الوضع بدأ في عهد الرسول ﷺ حَيْثُ «زُوِّرَ عَلَيْهِ» أي في حياته.

وبعد ان ذكَّر بجهود العلماء في التصدي للوضع والوضاعين، اخذ عليهم عدم عنايتهم بنقد المتن «عُشْرَ» ما عنوا بنقد السند.

وانتقل بعد ذلك الى ذكر اشهر المحدثين. فخصَّ ابا هريرة رضي الله عنه بتهم اقل ما يقال عنها انها لا تقوم على أي اساس علمي صحيح.

وختم هذا الفصل بالمراحل التاريخية التي مر بها تدوين السنة حتى عصر البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب الكتب والسنة.

الكتابة الأدبية «الجديدة» للسنة النبوية الشريفة

التأريخ الأدبي «الجديد» لظاهرة الوضع في الحديث

متى بدأ الوضع في الأحاديث النبوية ؟

يقول الأستاذ احمد امين في الصفحة 211 من كتابه «فجر الاسلام» متحدثاً عن نشأة الوضع : «ويظهر ان هذا الوضع حدث حتى في عهد الرسول، فحديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار «يغلب على الظن أنه قيل لحادثة حدثت زُوِّرَ فيها على الرسول».

---

(3) الدكتور مصطفى السباعي.

ويبدوا أن صاحب «فجر الاسلام» قد خرج من معمله العلمي. وتخلى عما وعد به من التحقيق العلمي والتدقيق والاستقصاء المنهجي المنظم! فعبارة «يغلب على الظن» ما كانت في يوم من الأيام من ضمن المصطلحات التي تستعمل في التحقيق العلمي. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ﴾[4] ويقول تعالى كذلك: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[5].

أما سبب الحديث المذكور فان كتب السنة الصحيحة المعتمدة متفقة على أن الرسول ﷺ انما قاله في معرض توصية اصحابه وامرهم بتبليغ حديثه الى من بعدهم.

وأما التاريخ فقاطع بانه لم يقع في حياة الرسول ﷺ ان احدا ممن أسلم وصحبه زور عليه كلاما ورواه على أنه حديثه عليه الصلاة والسلام.

أخرج البخاري في باب ما ذكر عن بني اسرائيل من طريق عبد الله بن عمر ان النبي ﷺ قال: «بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج[6]، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

وروى مسلم من طريق ابي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله ﷺ: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار».

ويظهر من هاتين الروايتين وغيرهما ان الرسول ﷺ نبه بصورة قاطعة على وجوب التحري في الحديث عنه، وتجنب الكذب عليه بما لم يقله.

أما ما اعتمده صاحب «فجر الاسلام» كسبب لحديث «من كذب علي متعمدا... الخ فروايتان اثنتان لا ثالث لهما.

الرواية الأولى: اخرج الطحاوي في مشكل الآثار عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: «جاء رجل إلى قوم في جانب المدينة فقال: «ان رسول الله ﷺ أمرني أن أحكم برأيي فيكم في كذا وكذا... وقد كان خطب امرأة منهم في

(4) سورة النجم الآية: 22.
(5) سورة النجم الآية: 27.
(6) اي بـ [illegible]حبار الأمم السابقة مما لا يتعارض مع ما جاء في الكتاب والسنة الصحيحة.

الجاهلية فأبوا ان يزوجوه، فذهب حتى نزل على المرأة. فبعث القوم إلى النبي ﷺ يسألونه فقال: «كذب عدو الله» ثم أرسل رجلا فقال: «إن أنت وجدته حيا فاضرب عنقه وما أراك تجده حيا، فإن وجدته ميتا فاحرقه، فوجده قد لذغ فمات فحرقه، فعند ذلك قال النبي ﷺ: «من كذب علي متعمدا... الحديث[7].

الرواية الثانية: أخرج الطبراني-في الأوسط عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن رجلا لَبِسَ حلة مِثل حلة النبي ﷺ ثم أتى أهل بيت في المدينة فقال: «أن النبي ﷺ أمرني أيَّ أهل بيت شئت استطلعت، فأعدوا له بيتا وأرسلوا إلى النبي رسولا فأخبروه، فقال لأبي بكر وعمر: «انطلقا إليه فإن وجدتماه حيا فاقتلاه ثم حرقاه بالنار، وإن وجدتماه ميتا فقد كفيتماه ولا أراكما إلا وقد كفيتماه، فأتياه فوجداه قد خرج من الليل يبول فلدغته حية أفعى فمات فحرقاه ثم رجعا إلى رسول الله ﷺ فأخبراه الخبر فقال: «من كذب علي متعمدا...» الحديث.

والروايتان مردودتان على من تمسك بهما من وجوه:

الأول: أنَّ مَتْنَهُمَا عليه امارات الوضع واضحة، فلم يُعْلَمْ من سيرة رسول الله ﷺ أنه كان يأمر بإحراق الموتى، ولم تنقل لنا كتب السنة المعتمدة أنه فعل ذلك ولو مرة واحدة.

الثاني: أن سندهما ضعيف وفي روايتهما من لا يقبل حديثه ولذلك حكم «السخاوي» على هذه القصة بالوضع فقال: (لا تصح).

الثالث: لا تقوم الروايتان على افتراض صحتهما دليلا على أن الوضع بدأ في عهد الرسول ﷺ. ذلك أن الحديث لم يكن يتعلق بأمر ديني عام يروى للمسلمين على انه قول الرسول ﷺ. وإنما التزوير حدث لأمر دنيوي خاص بالمزور.

الإمام أحمد وأحاديث التفسير

نبذة مختصرة عن الإمام أحمد

هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ولد في بغداد سنة

(7) مشكل الآثار: 164/1.

164 هـ وبها ترعرع ونشأ. حضر في أول طلبه مجلس أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة ثم انتقل إلى طلب الحديث وما زال يجد في طلبه ويلقى الشيوخ ويكتب عنهم حتى بلغ الذروة في حفظ السنة والاحاطة بها، وحتى أصبح إمام السنة في عصره بلا منازع. أخذ من الشافعي الفقه أولا ثم أخذ الشافعي عنه الحديث. من تلاميذه البخاري ومسلم. يقول الشافعي في حقه: «خرجت من بغداد وَمَا خَلَّفْتُ فيها رجلا أفضل ولا أعلم ولا أورعَ ولا أتقى من أحمد بن حنبل».

مِن أخلد آثار الإمام أحمد وأجزلها فائدة وأعظمها بركة على السنة، كتابه «المسند» الذي أورد فيه نحو أربعين ألف حديث، منها عشرة آلاف مكررة من مجموع سبعمائة ألف حديث وخمسين ألفا كان يحفظها.

توفي رحمه الله ببغداد سنة 241 هـ.

أحاديث التفسير

يقول صاحب «فجر الاسلام» في الصفحة 211 و212: «وحسبك دليلا على مقدار الوضع أن أحاديث التفسير - التي ذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: «لم يصح عنده منها شيء»، قد جمع فيها آلاف الأحاديث، وأن البخاري وكتابه يشتمل على سبعة آلاف حديث منها ثلاثة آلاف مكررة، قالوا: أنه اختارها وصحت عنده من ستمائة ألف حديث كانت متداولة في عصره».

لقد أراد الأستاذ أحمد أمين أن يستدل على مقدار الوضع في الحديث فاستشهد بمقولة الإمام أحمد، وبصحيح البخاري، وهذا ما يجعله يخلص - وبكل سهولة - إلى نتيجة «منطقية» مؤداها أن كل أحاديث التفسير باطلة أو قابلة للابطال على الأقل وبالتالي فهي مشكوك في أمرها.

والرد على الأستاذ كالتالي:

اولا: أحاديث التفسير وآراء العلماء فيها.

يقول الامام عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي في «الاتقان»: اختلف الناس في تفسير القرآن. هل يجوز لكل أحد الخوض فيه؟ فقال قوم: «لا يجوز لأحد أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن وإن كان عالما أديبا ومتسعا في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وليس له إلا أن ينتهي إلى مَا روي عن

النبي ﷺ في ذلك[8].

وقسم الزركشي القرآن الى قسمين : قسم ورد تفسيره بالنقل وهو إما عن النبي ﷺ أو الصحابة والتابعين. وقسم لم يرد.

وأورد السيوطي في «الاتقان» قولا لابن تيمية : يجب أن يعلم أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني القرآن كما بينَ لهم ألفاظه، فقوله تعالى : ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ يتناول هذا.

بهذه الأدلة وغيرها كثير يتبين أن التفسير يشطر إلى شطرين : تفسير بالمنقول وتفسير بغير المنقول، كما أن العلماء لم يسمحوا لأحد أن يلجأ إلى الثاني قبل أن يرجع إلى الأول ويعرفه. فكيف يمكن القول بأن أحاديث التفسير لم يصح منها شيء ؟

أما ما حاول الأستاذ أحمد أمين أن يوهم به القارىء عن طريق التشبث بمقولة الإمام أحمد، فهو ادعاء لا يقوم على أساس علمي سليم.

قال الإمام أحمد : ثلاثة ليس لها أصل : «التفسير والملاحم والمغازي» وفي رواية أخرى : ثلاثة كتب لا أصل لها : « المغازي والملاحم والتفسير».

ولابد من الاشارة إلى أمرين في هذه المقولة :

الأولى : لم يقل الإمام أحمد أنه لم يصح في التفسير شيء كما صرح بذلك صاحب «فجر الاسلام» وإنما قال : «ثلاثة ليس لها أصل، ومراده من ذلك نفي وجود كتب متخصصة في تلك العلوم بدليل قوله في الرواية الثانية : «ثلاثة كتب».

الثانية : لقد أخرج الإمام أحمد في مسنده أحاديث كثيرة في التفسير وأثبتها عن شيوخه، فكيف يقول أنه لم يصح في التفسير شيء ؟

أن محاولة الأستاذ أحمد أمين «التشكيك» في أحاديث التفسير مردود وباطل بما أثبتَته كتب السنة الصحاح من تلك الأحاديث كالبخاري ومسلم والموطأ والترمذي، بل في مسند الإمام أحمد نفسه.

التشكيك «الأدبي» في عدالة الصحابة وأئمة الحديث

عدالة الصحابة :

يقول الأستاذ أحمد أمين في الصفحة : 216 وأكثر هؤلاء النقاد — أي

---

(8) الاتقان في علوم القرآن : ج 2 — ص : 180.

نقاد الحديث - عدلوا الصحابة كلهم اجمالا وتفصيلا، فلم يتعرضوا لأحدهم بسوء ولم ينسبوا لأحد منهم كذبا وقليل منهم من أجرى على الصحابة ما أجرى على غيرهم.

* صحيح أن اختيار المفردات وانتقاءها لِتفي بالغرض المطلوب فَنٌّ من فنون الكتابة الأدبية المتميزة، وهذا ما لا يقوى عليه إلا أرباب الكتابة وأساتذة اللغة المتمرسين كالأستاذ «أحمد أمين».

* إن عبارة : «وأكثر هؤلاء النقاد...» عبارة فنية هادفة تلبي غرض كل من أراد التشكيك في عدالة الصحابة. ذلك أن الحقيقة التي اتفق عليها جماهير المسلمين هي أن النقاد «جميعا» عدلوا الصحابة وليس اكثر النقاد كما زعم الأستاذ أحمد أمين. أما ذوو الميول المعروفة في تاريخ الإسلام بالتعصب لبعض الصحابة على بعضهم الآخر فلا يعتبرون من نقاد الحديث.

يقول الحافظ ابن كثير : «والصحابة كلهم عدول عند أهل السنة والجماعة» ثم يقول : «وأمّا طوائف الروافض وجهلهم وقلة عقلهم ودعاويهم أن الصحابة كفروا إلا سبعة عشر صحابيا - وسموهم - فهو من الهذيان بلا دليل[9].

اختلاف العلماء في الجرح والتعديل

يقول مؤلف «فجر الاسلام» في الصفحة 217 : وكان للاختلاف المذهبي أثر في التعديل والتجريح، فأهل السنة يجرحون كثيرا من الشيعة حتى أنهم نصوا على أنه لا يصح أن يروى عن «علي» ما رواه عنه أصحابه وشيعته، وإنما يصح أن يروى ما رواه عنه اصحاب عبد الله بن مسعود، وكذلك كان الشيعة من أهل السنة فكثير منهم لا يثق إلا بما رواه الشيعة عن أهل البيت، وهكذا... ونشأ عن هذا أن من يعدله قوم قد يجرحه آخرون قال الذهبي : «لم يجتمع إثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة» ومع ما في هذا القول من المبالغة فهو يدلنا على مقدار اختلاف الأنظار في التجريح والتعديل، ولنضرب لك مثلا «محمد بن إسحاق» - أكبر مؤرخ في حوادث الإسلام الأولى - قال فيه قتادة : «لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن

---

(9) اختصار علوم الحديث 220 - 222.

اسحاق» وقال «النسائي» : «ليس بالقوي» وقال «سفيان بن عيينة» ما سمعت أحدا يتهم محمد «بن اسحاق». وقال «الدار قطني» : «لا يحتج به وبأبيه»، وقال «مالك» : «أشهد أنه كذاب».

للرد على صاحب «فجر الاسلام» لابد من ملاحظة أمرين اثنين :

أولهما : أن الخلاف في التجريح بين أهل السنة وغيرهم راجع في حقيقة الأمر إلى الشك بصدق الراوي أو الثقة به لا إلى مجرد الخلاف المذهبي. وهذا ما تؤيده كتب السنة وفي مقدمتها الصحيحان وحيث نجد فيهما أحاديث لجماعة من المبتدعة الذين دل التاريخ على أنهم لا يكذبون، «كعمران بن حطان» الخارجي و «ابان بن تغلب» الشيعي. قال «الحافظ الذهبي» في ترجمة ابان بن تغلب الكوفي : «شِيعِيٌّ جُلْدٌ» ولكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته.

أما ان أصحاب «علي» ترد روايتهم من طرف أهل السنة فلأنهم أفسدوا علمه ودسوا عليه آراء لم يذهب إليها وقولوه ما لم يقله. لذلك تركوا روايتهم إحتياطا وتثبتا.

ثانيهما : أن عبارة «الذهبي» التي استشهد بها «أحمد أمين» : «ونشأ عن هذا أن من يعدله قوم قد يجرحه آخرون الخ» فإن أي متأمل أدنى تأمل لعبارة الذهبي رحمه الله يفهم منها ما لم يستطع الأستاذ أحمد أمين أن يفهمه. ذلك أن الذهبي يقول : «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق «ضعيف» ولا على تضعيف «ثقة»» ، وهذا ما يؤكد مدى حرص علماء هذا الشأن على التثبت في نقد الرجال. فلم يختلفوا في توثيق رجل اشتهر بالضعف ولم يضعف أحدهم رجلا عرف بالصدق والتثبت. ولو كان مراده ما سار إليه صاحب «فجر الاسلام» لقال : لم يجتمع اثنان على توثيق راو أو تضعيفه، أو لقال : ما اجتمع اثنان على توثيق أو تضعيف راو. والحافظ الذهبي بريء منه كل البراءة.

أما الخلاف في «محمد بن إسحاق» فهو وارد على العبارة مورد الاعتراض. ذلك أن صاحب «مسلم الثبوت» بعد أن ذكر عبارة الذهبي اعترض على هذا التعميم بما جاء في حق «محمد بن إسحاق» ويريد بذلك أن يؤكد أن القاعدة التي أوردها الذهبي لها بعض الاستثناءات.

إلا أن الأستاذ «أحمد أمين» لم يُعجبه هذا الشرح ولم يعجبه مراد الذهبي نفسه وإنما أراد أن يستخلص ما يحلو له ليوهم القارىء أن علماء الجرح والتعديل

مضطربون متناقضون إلى درجة أنهم لم يستطيعوا التثبت من «ضعيف» أو «ثقة» وهذا ما من شأنه أن يؤدي إلى التشكيك في كل الأحاديث وكل رواتها.

تعديل الصحابة

يقول الأستاذ أحمد أمين في الصفحة 216 : «... ويظهر أن الصحابة أنفسهم في زمنهم كان يضع بعضهم بعضا موضع النقد وينزلون بعضا منزلة أسمى من بعض» الخ.

ويريد الأستاذ أحمد أمين من وراء ذلك أن يعترض على تعديل الصحابة جميعا ويبين أن لا مبرر لهذا التعديل «المطلق» واستشهد على «صحة» قوله بأمور ثلاثة :

أولا : ما نقله من نقد ابن عباس وعائشة لأبي هريرة.

ثانيا : طلب بعض الصحابة دليلا على صدق الراوي.

ثالثا : رد عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس.

* والأستاذ محجوج في هذه الأمور الثلاثة ومردود عليه زعمه.

أ – روى أبو هريرة حديثا هو : «من حمل جنازة فليتوضأ» وروى كذلك حديثا جاء في الصحيحين وهو : «متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده» ويزعم صاحب «فجر الإسلام» أن ابن عباس رد على أبي هريرة حديثه الأول وقال : «لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة».

وردت عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة حديثه الثاني وقالت : «كيف نصنع بالمهراس ؟» وهذا ما يشير إليه أحمد أمين حين يقول : «أن بعض الصحابة كان يضع البعض الآخر موضع النقد».

أما بالنسبة لحديث الأول فالكلام عنه من وجوه.

1 – يقول الدكتور مصطفي السباعي : «لم أر لهذا الحديث بهذا النص أثراً في كتب الحديث قاطبة. ولا في كتب الفقه والخلاف. ولم أرَ فيها ذكرا لهذه الحادثة التي رد فيها ابن عباس على أبي هريرة، ولو ثبت الحديث وثبتت الحادثة لما أغفل النص عليها، نعم ذكرها بعض علماء الأصول – من بينهم صاحب

المسلم – وهؤلاء قوم يتساهل بعضهم في ذكر الأحاديث التي ليس لها أصل أو لها أصل من طريق ضعيف، لأن الحديث ليس من اختصاصاتهم وعلى كل حال فإن كتبهم ليست مرجعا في علم الحديث ولا يرجع إليها فيه – متخطيا دواوينه المعتبرة – إلا حاطب ليل أو صاحب غرض»[10].

2 – إن الموجود في كتب الحديث غير هذا.

– أخرج الترمذي عن أبي هريرة مرفوعا : «على من غسله الغسل ومن حمله الوضوء».

– ثم قال الترمذي : «وفي الباب عن علي وعائشة، قال أبو عيسى (يعني نفسه) حديث أبي هريرة حديث حسن وقد روي عن أبي هريرة موقوفا».

وقال مالك بن أنس : «استحب الغسل من غسل الميت ولا أرى ذلك واجبا». وبه قال الشافعي.

وقال الإمام أحمد من غسل ميتا أرجوا ألا يجب عليه الغسل. أما الوضوء فأقل ما فيه.

ومختصر القول أن أبا هريرة لم ينفرد بهذا الحديث بل رواه علي وعائشة وروي عن ابي هريرة موقوفا ومرفوعا ولا أثر لرد ابن عباس عليه.

وأما بالنسبة للحديث الثاني : «متى استيقظ أحدكم...»الخ.

الحديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما من كتب الصحاح، وهو مروي عن ابن عمر وجابر بن عبد الله وعائشة رضي الله عنهم جميعا.

أما رد عائشة عليه وقوله له : «ماذا تصنع بالمهراس ؟» فهذا مالا وجود له في كتب الحديث ولا ذكر له فيها[11]. بل الذي صرح به ابن العربي والحافظ العراقي في شرح طرح التثريب نقلا عن البيهقي : أن الذي اعترض على أبي هريرة هو «قين الأشجعي» من أصحاب عبد الله بن مسعود، وعبارة العراقي كما يلي :

تقدم أنه في رواية مسلم بدل قوله في وضوئه : «في إنائه» وفي رواية «في الاناء» وهذا يدل على أن النهي مخصوص بالأواني دون البرك والحياض التي لا

(10) السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي.

(11) الدكتور مصطفى السباعي – المصدر السابق.

يخاف فساد مائها بغمس اليد فيها على تقدير نجاستها. ولذلك قال «قين الأشجعي» لأبي هريرة حين حدث بهذا : «فكيف إذا جئنا مهراسكم هذا ؟ فكيف نصنع به ؟» فقال أبو هريرة : «أعوذ بالله من شَرِّكَ» رواه البيهقي. فكره أبو هريرة ضرب الأمثال للحديث.

وكذلك ما رواه الدار قطني والبيهقي من حديث ابن عمر في هذا الحديث، فقال له رجل : «أرأيت إن كان حوضا ؟» فكره ابن عمر ضرب الأمثال بحديثه ﷺ. وكان شديد الإتِّباع لِلْأَثَرِ.

ويتضح من خلال ما أوردناه أنَّ أبَا هريرة لم ينفرد بهذا الحديث، وأن الاعتراض لم يقع له وحده بل اعترض على ابن عمر كذلك. يضاف إلى هذا كله أن المعترض على أبي هريرة هو «قين الاشجعي» لا ابن عباس ولا عائشة. و «قين» هذا تابعي من أصحاب ابن مسعود كما أسلفنا[12].

إذن فالسؤال المطروح ههنا هو : لماذا كل هذا التجني والتحريف من طرف الأستاذ أحمد أمين ؟ ؟ وما سبب كل هذا الاستخفاف بالقراء ؟ ؟

لا أظن ان الأستاذ أحمد أمين فعل ذلك عن قصد وتعمد ولكنني أقول وأنا واثق : أنه النقل الأعمى عن بعض المستشرقين الذين يضمرون العداوة والبغضاء للإسلام والمسلمين. اما ان الصحابة كان يشك بعضهم في بعض فهذا ما لا سبيل إلى إثباته وما لا دليل عليه.

إن النقل الصحيح والتاريخ النزيه عن أهواء ذوي الغايات والأغراض يؤكدان أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا أبعد الناس عن أن يسب بعضهم بعضا أو يشك بعضهم في صدق بعض أو يكذب بعضهم بعضا.

وكيف يقع منهم ذلك ؟ وهم الصفوة المختارة لصحبة خير البرية عليه الصلاة والسلام والذين كانوا أعلم الناس بأقوال الرسول ﷺ في الكذب والكذابين وقول الله عز وجل في عاقبة الكذب والكاذبين والمكذبين.

أمَّا مَا يدل على الثقة الكاملة وعدم الارتياب والشك والتكذيب والكذب بين الصحابة فمتوفر كثيراً لا يخلو منه كتاب سنة أو حديث أو فقه أو أصول.

---

(12) الإصابة في معرفة الصحابة ج 3، 285.

إلى حد أن الصحابي كان إذا سمع حديثا من صحابي آخر صدقه، وأسنده إلى رسول الله ﷺ وهو مطمئن كل الإطمئنان.

ويقول البراء: «ما كل الحديث سمعناه من رسول الله ﷺ. كان يحدثنا أصحابه عنه». ويقول «أنس بن مالك»: «لم يكن يكذب بعضنا بعضا». فواعجبي من صنيع الأستاذ أحمد أمين..! وكيف استطاعت نفسه الركون إلى افتراءات جعل منها دليلا ومطية للتقليل من شأن صحابة رسول الله ﷺ ! ! !

ب - يريد الأستاذ أحمد أمين من خلال سرده بعض الوقائع التي طلب فيها بعض الصحابة دليلا من المحدث أن يصل إلى أن الشك والإرتياب كان مسيطرا على الصحابة في النقل عن بعضهم.

وهو في هذا أيضا محجوج ومردود عليه.

* يقول الحافظ الذهبي في «تذكرة الحفاظ» وهو بصدد الترجمة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: «كان أول من احتاط في قبول الأخبار، فروى ابن شهاب عن قبيصة أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تلتمس أن تورث فقال «ما أجد لك في كتاب الله شيئا وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئا» ثم سأل الناس فقام «المغيرة» فقال: كان رسول الله ﷺ يعطيها السدس فقال له: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك، فأنفذه لها أبو بكر.

* وروي ايضا عن الحريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري: أن أبا موسى سلم على عمر من وراء الباب ثلاثا فلم يؤذن له فرجع فأرسل عمر في أثره فقال: «لِمَ رجعت؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سلم أحدكم ثلاثا فلم يجب فليرجع قال: لتأتيني على ذلك ببينة أو لَأفعلن بك. فجاءنا أبو موسى ممتقعا لونه ونحن جلوس فقلنا: ما شأنك؟ فأخبرنا وقال: فهل سمع أحد منكم؟ فقلنا: نعم كلنا سمعه.. فأرسلوا معه رجلا منهم فأخبره.

وقد أدت هاتان الواقعتان إلى فهم خاطىء عند بعض الباحثين فظنوا أن طريقة كل من أبي بكر وعمر في قبول الحديث هي شهادة إثنين. إلا أن الواقع خلاف لهذا الفهم على الإطلاق. فقد ثبت أن كلا من هذين الصحابيين الجليلين قبلا بأخبار رواها لهما راو واحد فقط.

روى أبو داود وأحمد الترمذي وابن ماجة ومالك أن عمر بن الخطاب

قال : «اذكّر الله امرأ سمع من النبي في الجنين شيئا» فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال : «كنت بين جاريتين لي يعني ضرتين، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا، فقضى رسول الله ﷺ بغُرَّةٍ (وهي العبد أو الأمة) فقال عمر : «لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره».

وروى أيضا أن عمر ذكر المجوس فقال : ما أدري كيف أصنع في أمرهم ؟ فقال عبد الرحمان بن عوف : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «سنوا بهم سنة أهل الكتاب».

وعمل عمر أيضا بخبر سعد بن أبي وقاص في المسح على الخفين. وأراد عمر رجم مجنونة حتى أعلم بقول رسول الله ﷺ «رفع القلم عن ثلاثة» فأمر ألا ترجم.

والآثار كثيرة مستفيضة رواها الأئمة الأثبات وفيها ما يدل بوضوح أن عمر رضي الله عنه أخذ بحديث راو واحد دون توقف أو ارتياب أو شك.

إذن فلابد من حمل هذه الرواية - رواية الإستئذان - على محبة عمر رضي الله عنه للسنة النبوية وإرادة التثبت والإحتياط فيها وكذا إعطاء باقي الصحابة درسا في وجوب الإحتياط لقول رسول الله ﷺ، وهذا ما يشير إليه قول عمر نفسه بعد أن علم صدق أبي موسى : «أما إني لم اتهمك، لكنه الحديث عن رسول الله ﷺ».

وقد عاتبه أبي بن كعب رضي الله عنه بقوله : «لا تكن عذابا على أصحاب رسول الله ﷺ». وهذا دليل قاطع على أن موقف عمر من أبي موسى كان موقفا غير مألوف بين الصحابة. وكيف يشك عمر في ابي موسى وهو الذي يقول له : «إن كنت لأمينا على رسول الله ﷺ ولكني أردت الا يتجرأ الناس على الحديث».

أما موقف أبي بكر من المغيرة، فقد أجاب عنه الغزالي في المستصفى حيث قال : «أما توقف أبي بكر في حديث المغيرة في توريث الجدة فلعله كان هناك وجه اقتضى التوقف، وربما لم يطلع عليه أحد، أو لينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ أو ليعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أوكد، أو خلافه فيندفع. أو توقف في انتظار استظهار بزيادة، كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين

على جزم الحكم إن لم يصادف الزيادة، لا على عزم الرد أو أظهر التوقف لئلا يكثر الإقدام على الرواية عن تساهل. ويجب حمله على شيء من ذلك، إذ ثبت منه قطعا قبول خبر الواحد وترك الانكار على القائلين به».

ج - موقف عمر بن الخطاب من فاطمة بنت قيس

1 - روت فاطمة بنت قيس: أن زوجها طلّق فَبَتَّ الطلاق، فلم يجعل لها رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى، وقال لها اعتدي في بيت ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى وقد ردها أمير المؤمنين عمر قائلاً: «لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لِقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، حفظت أم نسيت»؟ وقالت لها عائشة رضي الله عنها: «الا تتقين الله...الخ» هكذا روى الأستاذ أحمد أمين في كتابه «فجر الاسلام» الصفحة 217/216 الحديث.

وهذا الحديث مروي في أكثر كتب السنة ومعروف عند الفقهاء. ولابد من توضيح أمور ترد على صاحب «فجر الاسلام» وتفحمه. بل ويظهر جليا أنه لم يرجع إلى أي كتاب من كتب السنة الصحيحة.

2 - ان قول عمر «لا ندري أصدقت أم كذبت»؟ لم يرد في كتاب من كتب الحديث قاطبة!

وقد بحثت في كل مصدر استطعت الوصول إليه من مصادر الحديث في مختلف دور الكتب العامة، فلم أعثر على من ذكره بهذا اللفظ، بل الذي فيها «حفظت أم نسيت» ولم يرد ذلك اللفظ إلا في بعض الأصول، «كمسلم الثبوت» معزوا إلى صحيح مسلم، وليس في مسلم إلا حفظتْ أم نسيت وقد نبه شارح (مسلم الثبوت) إلى هذا فقال: والمحفوظ في صحيح مسلم «حفظت أم نسيت»[12].

3 - لما وجد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما صح عنده من الكتاب والسنة يتعارض وما جاءت به فاطمة بنت قيس. أخذ بما قام عنده من أقوى الأدلة. ومعلوم أن الخبرين إذا تعارضا يصار إلى الأقوى منهما، وطبيعي أن مدلول القرآن أقوى من السنة، فاعتذر عنها بأنها لعلها نسيت فأخبرت بما أخبرت، وليس في هذا تشكيك ولا طعن.

(12) (مكرر) المصدر السابق رقم (11).

4 – أمَّا قول عائشة رضي الله عنها : «ألا تتقين الله ؟» فمرده إلى ما علمته من أن الرسول ﷺ لم يحكم لها بالنفقة والسكنى لعارض لها (خاصة) لا أنه حكم عام في كل مطلقة مبتوتة. فلما رأتها تحدث الناس بما حكم لها به رسول الله ﷺ ردتها إلى الحقيقة وأفهمتها أن الحكم خاص بها.

جاء في صحيح مسلم : «قالت فاطمة : يا رسول الله زوجي طلقني ثلاثا وأخاف أن يقتحم علي». فأمرها فتحولت. ويؤكد هذا ما جاء في بعض روايات البخاري : «أن عائشة قالت : أمَّا إنه ليس لها خير في ذكر هذا الحديث أن فاطمة كانت في مكان وحشي فخيف على ناحيتها فأرخص لها النبي ﷺ.

في قواعد النقد في السند والمتن

يقول الأستاذ أحمد أمين في الصفحة 217... : «وقد وضع العلماء للجرح والتعليل قواعد ليس هنا محل ذكرها. ولكنهم – والحق يقال – عنوا بنقد الأسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن، فقل أن نظفر منهم بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي ﷺ لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف في تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون «الفقه» وهكذا... ولم نظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عنوا به من جرح الرجال وتعديلهم...».

وكلام الأستاذ يتضمن ما يلي :

أولا : نقد القواعد التي وضعها العلماء لنقد الحديث

– من حيث السند.
– من حيث المتن.

لقد اعتمد العلماء في نقدهم للسنة النبوية على خطوتين : الأولى نقد السند. والثانية نقد المتن.

1 – أما السند فقد تتبع فيه العلماء الرواة، فحرصوا على ضبط كل المعلومات حول حياتهم وأخلاقهم وعدالته وضبطهم وحفظهم، متتبعين في ذلك ما يؤدي إلى ثبات السلسلة التي توصل إلى الصحابي.

2 – وأما المتن فقد وضعوا لنقده قواعد أهمها ما يلي :

- ألا يكون ركيك اللفظ، بحيث لا يقوله بليغ أو فصيح.
- ألا يكون مخالفا لبديهيات العقول، بحيث لا يمكن تأويله.
- ألا يخالف القواعد العامة في الحكم والأخلاق.
- ألا يكون مخالفا للحس والمشاهدة.
- ألا يخالف البديهي في الطب والحكمة.
- ألا يكون داعية إلى رذيلة تتبرأ منها الشرائع.
- ألا يخالف المعقول في أصول العقيدة من صفات الله ورسوله.
- ألا يكون مخالفا لسنة الله في الكون والإنسان.
- ألا يشتمل على سخافات يصان عنها العقلاء.
- ألا يخالف القرآن أو محكم السنة أو المجمع عليه أو المعلوم من الدين بالضرورة، بحيث لا يحتمل التأويل.
- ألا يكون مخالفا للحقائق التاريخية المعروفة عن عصر النبي ﷺ.
- أن لا يوافق مذهب الراوي الداعية إلى مذهبه.
- ألا يخبر عن أمر وقع بمشهد عظيم ثم ينفرد راو واحد بروايته.
- ألا يشتمل على إفراط في الثواب العظيم على الفعل الصغير، والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير.

على هذه الأسس الرصينة المحكمة جرد العلماء أنفسهم لنقد الأحاديث، وتمييز صحيحها من سقيمها، ولا شك أنها أسس سليمة لا يستطيع المنصف أن يكابر في قوتها وعمقها وكفايتها، ولم يكتف علماؤنا بهذا، بل نقدوا المتن بعد سلامته من العلل السابقة كلها، نقدوه من ناحية اضطرابه أو شذوذه أو إعلاله كما بحثوا فيما يمكن أن يقع فيه من قلب أو غلط أو أدراج، ولكل ذلك أمثلة وشواهد محلها كتب القوم رحمهم الله.

ومع ذلك التدقيق الشديد والإعتناء البالغ فقد قالوا باحتمال ألاّ تكون هذه الأحاديث صحيحة في نفس الأمر إذا كانت أحاديث آحاد - وإن كان هذا الاحتمال في منتهى الضعف والبعد -. وقالوا باحتمال وهم الراوي ونسيانه - وإن كنا لم نطلع عليه - ولهذه الاحتمالات قال الجمهور : إن أحاديث الآحاد تفيد الظن مع وجوب العمل بها، وهذا لعمري غاية الاحتياط في دين الله عز وجل وغاية الاحتياط في إثبات الحقائق العلمية.

ثانيا : عدم اكتفاء أحمد أمين بكل ما سبق

كل هذا الإحتياط، وهذه الشدة في النقد لم تعجب صاحب «فجر الاسلام» لأنها لم تعجب أساتذته المستشرقين فانتقدها، وزعم أنه كان عليهم أن يحققوا حين النقد في المسائل الآتية :

– هل يتفق ما نسب إلى النبي مع الظروف التي قيلت فيه ؟
– هل الحوادث التاريخية تؤيده ؟
– هل هذا الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف في تعبير النبي ؟
– هل الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتن الفقه ؟

وقد زاد في «ضحى الاسلام» شروطا وقواعد «جديدة» لا مجال إلى ذكرها في هذا البحث.

لقد زعم الأستاذ أحمد أمين أن ما جاء به من قواعد جديدة فاتت علماءنا ولم ينتبهوا إليها ولو أنهم تنبهوا لها لانكشف لهم حال أحاديث كثيرة حكموا بصحتها، وهي في الواقع – موضوعة – على حد زعمه.

وقد مثل لذلك في «فجر الاسلام» بحديثين رواهما البخاري في صحيحه واعتبرهما الأستاذ «أحمد أمين» حديثين واهيين مخالفين للحس والمشاهدة وحكم عليهما – بالوضع –.

ثالثا : لنمحص وندقق في زعم «الأستاذ» و «مقاييسه الجديدة»

1 – أما أنهم لم يحققوا فيما نسب إلى النبي ﷺ، هل يتفق والظروف التي قيلت فيه أم لا ؟

* إن هذا الزعم لا يقوم على أي أساس علمي صحيح، ذلك أن علماءنا – جازاهم الله عنا كل خير – جعلوا ذلك من أسس نقد المتن فقد ردوا أحاديث كثيرة لا تتفق والظروف التي قيلت فيها. فقد ردّوا حديث «الحمَّام» واعتبروه حديثا موضوعا واستشهدوا على ذلك بأن النبي ﷺ لم يدخل حمَّاما قط، وأن الحجاز في عصر النبي لم تكن تعرف الحمامات.

2 – أما أن الحوادث التاريخية تؤيده أو تكذبه، فقد اعتنى بها العلماء عناية .ـعة وعدوا ذلك من علامات الوضع أيضا.

وردهم لحديث وضع الجزية على أهل «خيبر» أكبر دليل على استعمالهم التاريخ لكشف كذب الرواة في لقياهم الشيوخ.

3 – أما كون الحديث نوعا من التعبير الفلسفي يخالف المألوف من كلام النبي ﷺ فإن ذلك يدخل تحت بحث «ركاكة اللفظ» وضابطه أن تقطع بأن النبي ﷺ لا يقول مثل هذا الكلام. فعلماؤنا – رحمهم الله – كانوا أعرف الناس بما يجوز أن يكون من ألفاظ النبي وما لا يجوز. فقد كان من السهل عليهم أن يردوا حديثا فلسفيا لم يكن مألوفا من النبي ﷺ أن يقول مثله.

ونحن نتحدى «الأستاذ» أن يأتينا بحديث واحد صححه أئمتنا يعتبر من هذا النوع (التعبير الفلسفي).

4 – أما أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتن الفقه ! فهذا ما لا سبيل إلى إثباته وقد بينا كيف اشترط علماؤنا – وهم يضعون القواعد لنقد المتن – ألا يكون المروي موافقا لمذهب الراوي المتعصب. وقد ردوا أحاديث كثيرة في العقائد، لأنها تؤيد مذاهب الرواة، وكذلك ردوا أحاديث في الفقه كثيرة لنفس السبب، مثل : «المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة».

ومثل : «إذا كان في الثوب قدر الدرهم من الدم غسل الثوب وأعيدت الصلاة». وأمثال هذه الأحاديث التي حكم عليها العلماء بالوضع كثيرة وموجودة في كتب العلماء مثل : [موضوعات ابن الجوزي] و [اللآلىء المصنوعة] للسيوطي.

رابعا : والآن :

إذن فها أنت ترى أن كل ما زعم المؤلف استدراكه على علماء الحديث من قواعد في نقد المتن، لم يغفلها علماؤنا، بل نصوا عليها وذهبوا إلى أبعد منها في وضع القواعد، وبها ردوا كثيرا من الأحاديث.

ولو رجع مؤلف «فجر الاسلام» إلى كتب الموضوعات، ودرس ما كتبه علماء المصطلح، وراجع معاجم الجرح والتعديل، لأدرك ولا عترف بأن هؤلاء العلماء كانوا أكثر منه حرصا على مثل ما ذكره، حتى لقد بلغت العلائم التي وضعوها للتعرف على وضع المتن أكثر من خمس عشرة علامة.

نعم إن العلماء – رحمهم الله – لم يستعملوا تلك المقاييس إلا في النطاق

الذي لابد منه، فلم يردوا حديثا إلا بعد تعذر التأويل، بحيث يتحقق فيه على وجه التأكيد فقط شرط من شروط الصحة، ووجود علامة من علامات الوضع : وقد جعلوا عمدتهم الأولى نقد السند وبه أزاحوا من طريق السنة آلافا بل عشرات الألوف من الأحاديث المكذوبة، ثم نقدوا المتن في الحدود التي ذكرناها على نطاق ضيق، إذ كانوا متثبتين لا يلقون الكلام على عواهنه ولا يجازفون في دين الله بالهوى والعاطفة. وبذلك سلموا مما وقع فيه المؤلف من أخطاء شنيعة حين أراد أن يستعمل تلك المقاييس بدون تثبت أو حيطة أو حسن توجيه، فحكم بوضع أحاديث صحيحة لا غبار عليها. كما سنبين ذلك في المبحث المتعلق بالامام البخاري.

التشكيك في أئمة الحديث

1 - في الإمام البخاري

يقول صاحب «فجر الاسلام» في الصفحة 218 وهو يتحدث عن عمل علماء الجرح والتعديل ومدى اهتمامهم بنقد الرجال، وعدم إعطاء الأهمية اللازمة لنقد المتن. «... حتى نرى البخاري - نفسه - على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة، لاقتصاره على نقد الرجال، كحديث «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة» وحديث «من اصطبح كل يوم بسبع تمرات لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل».

الحديث الأول : «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة» هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث، وفهم منه الأستاذ أحمد أمين أن مراد الرسول ﷺ الإخبار بانتهاء الدنيا بعد مائة سنة. ومن هنا حكم عليه بالوضع، لمخالفته الحوادث التاريخية والحس والمشاهدة.

ولتوضيح الأمر والرد على صاحب «فجر الاسلام» أقول :

- أخرج البخاري في باب السمر في الفقه والخير بعد العشاء من كتاب الصلاة. ما يلي : قال عبد الله بن عمر : صلى النبي ﷺ صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام النبي ﷺ فقال : «أَرَأَيْتَكُمْ لَيْلَتَكُم هذه، فإن رأس مائة لا يبقى ممن هو «اليوم» على ظهر الأرض أحد» فوصل الناس في مقالة رسول الله ﷺ إلى ما يتحدثون من هذه الأحاديث عن مائة سنة.

وإنما قال النبي : لا يبقى ممن هو «اليوم» على ظهر الأرض، يريد بذلك أنها تخرم ذلك القرن هذا هو نص الحديث وهو واضح في أن الرسول ﷺ أخبر أصحابه في آخر حياته أن كل من كان موجودا معه تلك الليلة لم يعمر أكثر من مائة سنة. ولم يتنبهوا إلى تقييد الرسول بمن هو على ظهرها «اليوم». فظنوه على إطلاقه، لكن ابن عمر نبههم إل القيد في اللفظ، وبين لهم المراد من قوله عليه السلام. وكذلك فعل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. وهذا ما رواه الطبراني. وقد استقصى العلماء من كان آخر الصحابة موتا، فوجدوا «أبا الطفيل عامر بن واثلة» وقد مات سنة عشرة ومائة وهي رأس سنة من حديث رسول الله ﷺ فيكون الحديث معجزة من معجزاته عليه الصلاة والسلام، حيث أخبر بأمر مغيب فوقع كما أخبر به.

يقول الحافظ بن حجر في «فتح الباري» : «وقد بين ابن عمر في هذا الحديث مراد النبي ﷺ وأن مراده أن عند انقضاء مائة سنة من مقالته ينخرم ذلك القرن فلا يبقى أحد ممن كان موجودا حال تلك المقالة، وكذلك وقع بالاستقراء».

قال النووي : «هذه الأحاديث قد فسر بعضها بعضا، وفيها علم من أعلام النبوة والمراد : أن كل نفس منفوسة كانت الليلة على الأرض لا تعيش بعدها أكثر من مائة سنة سواء قل عمرها قبل ذلك أم لا». وليس فيه نفي عيش أحد يوجد بعد تلك الليلة فوق مائة سنة.

أما وفاة أبي الطفيل عامر بن واثلة فقد قال ابن الصلاح في مقدمته : «آخرهم على الاطلاق موتا أبو الطفيل وقد مات سنة مائة من الهجرة[13]».

وفي «أسد الغابة» «توفي سنة مائة، وقيل سنة عشر ومائة وهو آخر من مات ممن رأى النبي ﷺ» يقول الحافظ ابن حجر في «الإصابة» : «وأما الشرط الثاني وهو المعاصرة، فيعتبر بمضي مائة سنة وعشر سنين من هجرة النبي ﷺ لقوله ﷺ في آخر عمره لأصحابه : «أرأيتكم ليلتكم هذه ؟ فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى على وجه الأرض ممن هو عليها أحد» رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر، زاد مسلم من حديث جابر أن ذلك كان قبل موته بشهر..

---

(13) مقدمة علوم الحديث ص : 150.

ولهذه النكتة لم تُصَدِّق الأئمة أحداً ادَّعَى الصحبة بعد الغاية المذكورة، وقد ادعاها جماعة فكذبوا منهم «رتن الهندي»[14].

الحديث الثاني : «من اصطبح كل يوم بسبع تمرات من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل». وهذا حديث أخرجه البخاري في «كتاب الطب» وأخرجه مسلم أيضا وأخرجه أحمد عن سعد بن أبي وقاص. ويذهب العلماء في شرح هذا الحديث مذاهب مختلفة.

* فمنهم من خص هذا الحديث بتمر المدينة عملا برواية مسلم : «من أكل سبع تمرات مما بين لأبتيها» ويؤكده حديث عائشة في مسلم عن رسول الله ﷺ : «أن في عجوة العالية شفاء».

* ومنهم من قال : ان هذا عام في كل عجوة لان السموم إنما تقتل لأفراط البرودة فيها فإذا داوم على التصبح بالعجوة تحكمت فيه الحرارة، وأعانتها الحرارة الغريزية، فقاوم ذلك برودة السم ما لم يستحكم.

* والذي ارتضاه الأكثرون تخصيص الحديث بعجوة المدينة يقول ابن القيم في «زاد المعاد» : والتمر غذاء فاضل حافظ للصحة، ولاسيما لمن اعتاد الغذاء به كأهل المدينة وغيرهم... إلى أن يقول «وتمر العالية من أجود أصناف تمرهم» وبعد أن يعدد مزاياه يقول : «ولا ريب أن للأمكنة اختصاصا ينفع كثيرا من الأدوية في ذلك دون غيره، فيكون الدَّواء الذي قد نبت في هذا المكان نافعا من الداء، ولا يوجد فيه ذلك النفع إذا نبت في مكان غيره لتأثير نفس التربة أو الهواء أو هما جميعا، فإن للأرض خواصا وطبائع يقارب اختلافها اختلاف طبائع الإنسان، وكثير من النبات يكون في بعض البلاد غذاء مأكولا، وفي بعضها سما قاتلا، ... ويختم مقالته : «فَمَنْ كلامه كله يقين وقطع وبرهان ووحي أولى بأن تتلقى أقواله بالقبول وترك الاعتراض»[15].

2 – هل استوعب البخاري كل الصحيح ؟

يقول الأستاذ أحمد أمين في الصفحة 211 و212 «... وأن البخاري وكتابه يشتمل على سبعة آلاف حديث، منها ثلاثة آلاف مكررة، قالوا : «إنه اختارها وصحت عنده من ستمائة الف حيث كانت متداولة في عصره».

---

(14) الاصابة في معرفة الصحابة 8/1

(15) زاد المعاد 94/3.

ويريد الأستاذ أحمد أمين أن يوهم القارىء بأن البخاري قد انتقى أحاديث صحيحة من ستمائة ألف حديث.

والرد على الأستاذ من وجهين :

أولا : عدد الأحاديث المتداولة في عصر البخاري

نقل عن الإمام أحمد أنه قال : «صح من الحديث سبعمائة الف وكِسر، وهذا الفتى (يَعْنِي أَبا زرعة) قد حفظ سبعمائة ألف» ولن يستغرب أحد هذا العدد الهائل من الأحاديث إذا علم أن المقصود بها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، يضاف إليها أقوال الصحابة والتابعين وعدد طرق كل حديث منسوب إلى الرسول ﷺ وإلى الصحابة والتابعين. إذن فالعدد الذي يظهر هائلا ما هو في الحقيقة إلا واقع ملموس عند أئمة الحديث.

ونقل عن البخاري أنه قال : «احفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح» ونقل عن مسلم أنه قال : «صنفت هذا المسند الصحيح من ثلاث مائة ألف حديث مسموعة».

ومما يرفع استغرابك لما نقل عن أبي زرعة من أنه كان يحفظ مائة وأربعين ألف حديث في التفسير. أن «النعيم» في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾[16]، قد ذكر فيه المفسرون عشرة أقوال كان كل منها يسمى حديثا في عرف من جعله بالمعنى الأعم، وكذلك «الماعون» في قوله تعالى : ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾[17] قد ذكروا فيه ستة أقوال، كل قول منها ما عدا السادس يعد حديثا[18].

ثانيا : أربعة آلاف حديث (من غير المكرر) هو كل ما صح عند البخاري ! !

وزَعْمُ الأستاذ أحمد أمين «هذا» خاطىء وغير معروف عند العلماء بل أن المعروف عندهم أن البخاري لم يجمع في كتابه كل ما صح عنده.

يقول ابن الصلاح في مقدمته : لو استوعبا – أي البخاري ومسلم –

(16) سورة التكاثر الآية : 8.

(17) سورة الماعون الآية : 7.

(18) فتح الملهم شرح صحيح مسلم : ج 1 ص : 2.

كل الصحيح في صحيحهما، ولا التزاما ذلك. فقد روينا عن البخاري أنه قال : «ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح لملال الطول، وروينا عن مسلم أنه قال : «ليس كل شيء عندي صحيحا وضعته هاهنا – يعني في الصحيح – إنما وضعت هاهنا ما أجمعوا عليه»[19].

وقال الحافظ الحازمي في كتابه «شروط الأئمة الخمسة» : «وأما البخاري فلم يلتزم أن يخرج كل ما صح من الحديث ويشهد لصحة ذلك ما أخبرنا به أبو الفصل عبد الله بن احمد بن محمد قال : أنبأنا به طلحة في كتابه عن أبي سعيد الماليني، أنبأنا عبد الله بن عدي قال : حدثني محمد بن أحمد قال : سمعت محمد بن حمدويه يقول : سمعت محمد بن اسماعيل – يعني البخاري – يقول : احفظ مائة ألف حديث صحيح، واحفظ مائتي الف حديث غير صحيح. وذكر أيضا بسنده إلى البخاري أنه قال : «لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحا، وما تركت من الصحيح أكثر»[20].

3 – نبذة مختصرة عن حياة الإمام البخاري

* هو أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي مولاهم. إمام المحدثين وشيخ حفاظ زمانه على الاطلاق.

* ولد ببخارى يوم الجمعة 13 شوال 194 هـ. وبدأ بحفظ الحديث، ولم يبلغ العشر سنين.

سمع مرة شيخه إسحاق بن راهويه يقول لتلاميذه : «لو جمعتم كتابا مختصرا لصحيح سنة رسول الله ﷺ» قال البخاري : «فوقع ذلك في قلبي فأخذت في جمع الجامع الصحيح».

وقد أمضى في جمعه وتمحيصه – رحمه الله – ستة عشر عاما ما وضع فيه حديثا إلا بعد أن يغتسل ويصلي ركعتين، ثم يستخير الله تعالى في وضعه.

لم يخرج فيه إلا ما صح عن رسول الله ﷺ بالسند المتصل الذي توفر في رجاله العدالة والضبط واللقيا.

---

(19) مقدمة علوم الحديث ص : 10.
(20) شروط الأئمة الخمسة المطبوع مع شروط الأئمة الستة للحافظ ابن طاهر المقدسي ص : 47.

بَوَّبَ الامام البخاري صحيحه على أبواب العلم والفقه. تبلغ أحاديثه حسب ما ذكره ابن حجر في مقدمة «فتح الباري» 7397 بالمكرر. انتقده الحفاظ في 110 حديثا اعتبر النقد فيها شكليا.

أما رجال الصحيح فقد ضعف الحفاظ منهم نحو الثمانين. ولكن أكثرهم من شيوخه وهو - بهم وبأحوالهم - اعرف ولهم أخبر.

اختلف العلماء : هل يفيد القطع بصحة ما فيه من الحديث؟ جزم ابن الصلاح بحصول القطع. وخالفه النووي فقال : إنه لا يفيد إلا الظن ولو بلغ أعلى درجة في الصحة وهو مذهب الجمهور.

بلغ عدد شروحه 82 شرحا كما ذكره صاحب «كشف الظنون» أشهرها أربعة أجلها شرح شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر (ت 852 هـ). توفي الإمام البخاري رحمه الله سنة 256 هـ.[21].

المحدثون «المغفلون» - «سليمو النية» ! !

1 - عبد الله بن المبارك - الإمام المحدث -

يقول صاحب «فجر الأسلام» في الصفحة (212)، وهو يتحدث عن الوضاعين في الحديث.. : وبعضهم كان سليم النية يجمع كل ما أتاه على أنه صحيح، وهو في ذاته صادق فيحدث بكل ما سمع، فيأخذه الناس عنه مخدوعين بصدقه، كالذي قيل في عبد الله بن المبارك، فقد قيل : انه «ثقة صدوق اللسان يأخذ عمن أقبل وأدبر». وأشار إلى أن هذا القول في عبد الله بن المبارك موجود ووارد في صحيح مسلم.

أولا : هل كان عبد الله بن المبارك سليم النية ؟

يعتبر عبد الله بن المبارك من مشاهير أئمة عصره الذين عنوا بنقد الرجال نقدا شديدا.

يقول الامام مسلم في مقدمة صحيحه وهو يتحدث عن عبد الله بن المبارك كأحد أقطاب النقاد للرواة :... يذكر بسنده إلى أبي إسحاق إبراهيم بن عيسى الطالقاني قال : قلت لعبد الله بن المبارك : يا أبا عبد الرحمان الحديث الذي جاء

(21) من مقدمة «فتح الباري» وغيرها.

أن من البر بعد البر أن تصلي لأبويك وتصوم لهما مع صومك ؟ قال : فقال عبد الله : يا أبا إسحاق عمن هذا ؟ قال : قلت له : هذا من حديث شهاب بن خراش فقال : ثقة. عمن ؟ قال : قلت : عن الحجاج بن دينار قال : ثقة. عمن ؟ قال : قلت : قال رسول الله ﷺ. قال : يا أبا إسحاق أن بين الحجاج بن دينار وبين النبي ﷺ مفاوز تنقطع فيها أعناق المطي. ولكن ليس في الصدقة اختلاف».

وأخرج مسلم أيضا بسنده إلى علي بن شقيق قال : سمعت عبد الله بن المبارك يقول على رؤوس الناس : «دعوا حديث عمرو بن ثابت فإنه كان يسب السلف».

وبسنده إلى أحمد بن يوسف الأزْدي قال سمعت عبد الرزاق يقول : «ما رأيت ابن المبارك يفصح بقوله «كذاب» إلا لعبد القدوس فإني سمعته يقول له (كذاب)».

وبسنده أيضا إلى العباس بن ابي رزمة قال : سمعت عبد الله بن المبارك يقول : بيننا وبين القوم القوائم، يعني «الإسناد».

وجاء في تذكرة الحافظ الذهبي، قال المسيب بن واضح : سمعت عبد الله بن المبارك وسئل عمن يأخذ ؟ قال : من طلب العلم لله كان في إسناده أشد، قد يلقى الرجل ثقة وهو يحدث عن غيره ثقة ويلقى الرجل غير ثقة وهو يحدث عن ثقة، ولكن ينبغي أن يكون - ثقة عن ثقة -».

وذكر الذهبي أيضا أن الرشيد أخذ زنديقا ليقتله فقال : «أين أنت من ألف حديث وضعتها ؟» فقال الرشيد : «أين أنت يا عدو الله من أبي اسحاق الفزاري وابن المبارك يتخللانها فيخرجانها حرفا بحرف ؟» وقيل لابن المبارك : هذه الأحاديث الموضوعة ؟ فقال : تعيش لها الجهابذة.

وذكر الذهبي عن ابراهيم بن اسحاق قال : سمعت بن المبارك يقول : «حملت عن أربعة آلاف شيخ، فرويت عن ألف منهم».

ثانيا : إجماع الأئمة على إمامته

أجمع أئمة الجرح والتعديل على توثيق ابن المبارك وإمامته وجلالة قدره.

قال ابن مهدي : الأئمة أربعة : الثوري ومالك وحماد بن زيد وابن المبارك.

قال فيه الإمام أحمد : «لم يكن في زمانه اطلب للعلم منه، جمع امرا عظيما ما كان اقل سقطنا منه، كان رجلا صاحب حديث وكان يحدث من كتاب».

قال ابن سعد صاحب الطبقات : «كان ثقة مأمونا حجة كثير الحديث».

قال الحاكم : «هو إمام عصره في الآفاق وأولاهم بذلك علما وزهدا وشجاعة وسخاء».

قال النسائي : «لا نعلم في عصر ابن المبارك أجل من ابن المبارك ولا اعلم منه ولا اجمع لكل خصلة محمودة منه».

* لقد تعمدت أن اجعل من اقوال ائمة الجرح والتعديل وسلف الأمة الصالح - سردا متتابعا دون ادخال اي عبارة بين اقوالهم ولو على سبيل الربط - حتى أظهر للقارىء بوضوح مدى قيمة هذا الامام الجليل ومكانته بين العلماء واثره في نفوسهم[22].

فأين ما ادعاه الأستاذ «احمد امين» في «فجر الاسلام» من أن ابن المبارك كان (مغفلا سليم النية) وان الناس كانوا يأخذون عنه مخدوعين بصدقه ؟ ؟ ؟ من أين جاءنا الأستاذ أحمد أمين بهذا الهراء ؟ والادعاء الفاسد في حق رجل اعتبره الجميع إماما ثبتا ومحدثا جليلا مأمونا ؟ ؟

2 - خطأ «صاحب فجر الاسلام» في فهم عبارة «مسلم» !

أولا : إن العبارة التي جاءت في صحيح مسلم هي كالتالي : «حدثني ابن قهزاد قال : سمعت وهبا يقول عن سفيان عن ابن المبارك قال : «بَقِيَّةُ» صدوق اللسان، ولكنه يأخذ عمن أقبل وأدبر». ولا أظن أن أحدا يشك حين يقرأ هذا القول أنه قول ابن المبارك في «بقية» وهو أحد المحدثين في عصره. ولكن الأستاذ أحمد أمين أبى إلا أن يفهم أن القول في عبد الله ابن المبارك وأنه هو الموصوف بهذا الوصف مع أن سياق السند يفسد عليه هذا الفهم. ذلك أن السند هكذا : عن سفيان عن ابن المبارك قال : (أي أن ابن المبارك هو القائل وليس المتحدث عنه).

ثانيا : إن اللفظ الوارد في صحيح مسلم هو : «بقية» وليس «ثقة» ذلك أن ابن المبارك يتكلم عن «بقية ابن الوليد المحدث الحمصي وهو مشهور بما وصفه به

(22) وقد افرد له ابن ابي الحاتم (المتوفى سنة 327) في تقديم الجرح والتعديل ترجمة حافلة بثناء العلماء، وما كان عليه رحمه الله من علم بالرواة ونقد لهم. التقدمة : 262 - 280.

ابن المبارك ويؤكد هذا الوصف ما رواه مسلم بعد ذلك بقليل عن أبي إسحاق الفيزاري : أكتب عن «بقية» ما روى عن المعروفين ولا تكتب عنه ما روى عن غير المعروفين».

ويؤيده أيضا ما نقله الذهبي عن ابن المبارك نفسه أنه كان يقول في «بقية» إنه يدلس عن قوم ضعفاء ويروي عمن دب ودرج. وهذا في معنى قوله الذي رواه مسلم عنه : «عمن أقبل وأدبر».

والسؤال المطروح الآن هو : كيف وقع الأستاذ أحمد أمين في مثل هذا الخطأ ؟ ؟

1 – هل قرأ العبارة بنفسه في صحيح مسلم ولم يفهمها ؟
2 – هل فهم العبارة ولكنه تعمد تحريفها ؟
3 – أم أنه اكتفى بنقلها عن أحد أساتذته المستشرقين «محسنا الظن بهم» وهو «سليم النية» ؟

* أظن أن من حق الأستاذ أحمد أمين (عَلَيّ) أنْ أحسن الظن به. ذلك أنه من المستبعد تماما أن يقع أديب «ضليع» أو «ضالع» في لغة الضاد في مثل هذا الفهم الخاطىء. كما أنني على يقين أن الأستاذ لم يتعمد هذا التحريف.

إذن يبقى أمامنا الأمر الثالث، وهو نقله عن المستشرقين «بحسن نية» الا ان نقله هذا يخرجه من دائرة الباحثين الذين يعتمدون المقاييس العلمية الدقيقة التي التزم بها في أول بحثه. ثم إنه إذا كان للمستشرق عذر «لعجمته» أو كراهته للإسلام والمسلمين. فما هو عذر الأستاذ ؟ ؟

* هل ظن أن شهرته وسمعته الأدبية ستجعل قراءه يكتفون بما يكتبه دون الرجوع إلى المصادر ؟ ؟

* أم إنه توخى فيهم «سلامة النية» كما توخاها في إمام جليل كعبد الله بن المبارك ؟ ؟

لقد بنى الأستاذ أحمد أمين في متابعته لهذا التحريف رأياً خطيراً فاسداً في إمام جليل أجمع أئمة الجرح والتعديل على إمامته وسعة علمه وجلالة قدره وعلو مرتبته !

الخــاتمــة

لاشك أن البحث في موضوع السنة ورواتها من بين الموضوعات التي استأثرت باهتمام كثير من علماء السلف-ولا زالت تستأثر باهتمام كثير من علماء الخلف. وستظل العناية بها والرد على كل من سولت له نفسه تشبويهها أو التشكيك في مصادرها من بين أولويات العلماء المسلمين إلى أن يرث الله الأروض ومن عليها وهو خير الوارثين.

لقد تعرضت السنة في بدايتها إلى كثير من التحريف والتصحيف والتشويه والكذب من طرف بعض الفرق الإسلامية ذات المُيول الهوى. وما تزال تتعرض حتى يومنا هذا إلى كثير من النقد والتشكيك على يد بعض المستشرقين الذين يضمرون العداء والحقد للإسلام والمسلمين.

وإذا كان «عذر» المستشرقين ودافعهم واضح ومفهوم فان الخطر كل الخطر يكمن في أبناء الأمة الاسلامية- انفسهم - حيث يتتبعون خطوات أولئك المستشرقين ويؤمنون بكل أعمالهم وتحقيقاتهم «العلمية» ظانين أن دراساتهم وتحقيقاتهم تغني عن الرجوع إلى أمهات الكتب والمصادر الأصلية..

ولعل عذرهم في ذلك ما يجدونه من صعوبة في هذه المصادر، سواء من حيث اللغة المستعملة أو المناهج المُتَّبَعَة.

لقد نهض كثير من علماء هذا العصر - جزاهم الله عنا خيرا - بعبء إعادة الكتابة في هذا الموضوع. مستعملين في ذلك المناهج العلمية الحديثة. معتمدين صياغة جديدة تتفق وما يحتاجه الباحث في هذا العصر، وهم في ذلك كله لا يسعون إلا لإعادة الثقة إلى النفوس المريضة وإدحاض حجج المستشرقين وإبطال دعاويهم وتفتيت شبههم من منطلق التحليل العلمي الدقيق والصحيح الذي يخضع إلى المقاييس العلمية السليمة.

إن ما وقع فيه الأستاذ «أحمد أمين» - على جليل قدره - في «فجر الاسلام» من أخطاء غاية في الخطورة لأكبر دليل على الانسياق الأعمى، والتبعية العرجاء وراء ما يدعيه بعض المستشرقين من نزاهة فكرية وتحقيق علمي محض.

من مصادر البحث ومراجعه

1) البرهان في علوم القرآن : لبدر الدين الزركشي.
2) الاتقان في علوم القرآن : لجلال الدين السيوطي.
3) الاصابة في تمييز الصحابة : لابن حجر العسقلاني.
4) الرسالة : للشافعي.
5) السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي : للدكتور مصطفى السباعي.
6) تاريخ التشريع الاسلامي : للشيخ الخضري.
7) تذكرة الحفاظ : للحافظ الذهبي.
8) زاد المعاد : لابن قيم الجوزية.
9) فجر الاسلام : لأحمد أمين.
10) ميزان الاعتدال : للحافظ الذهبي.
11) مقدمة فتح الباري : لابن حجر.
12) شرح النووي على مسلم.
13) اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير.



ملاحق





الإسهام المغربي في الفكر الإسلامي

مساهمة الدكتور محمد فاروق النبهان

المقدمة

إلى ندوة العلاقات المصرية المغربية
(الدورة الرابعة) المنعقدة بالقاهرة

الثقافة المغربية ذات طبيعة متميزة، سواء في رؤيتها الحضارية أو في تكوينها، ومن اليسير علينا أن نكتشف هذه الطبيعة المتميزة من خلال تتبعنا الدقيق لملامح هذه الثقافة، وتختلف عن الثقافة المشرقية في كثير من المعالم والملامح، والثقافة هي نتاج حي لتفاعل الإنسان مع الحياة المحيطة به، وهي وليدة بيئة تنمو فيها الأفكار والتصورات، وتبرز من خلال جهد ثقافي، يتمثل في سلوكيات وقيم وأفكار، تنمو في المجتمع، وتغذيها العواطف والمشاعر، في تفاعل متجدد بين الإنسان والحياة...

والنظرة المشرقية للثقافة المغربية ليست دقيقة، وذلك لأن المشارقة كانوا ينظرون للثقافة المغربية من خلال معايير مشرقية، ولابد لفهم الثقافة المغربية من أن يستوعب الباحث مكونات هذه الثقافة، وأهم هذه المكونات طبيعة الابعاد المحلية والخارجية التي أسهمت في تكوين خصائص الثقافة المغربية، ولا يمكن اغفال دور الجغرافيا في صنع التاريخ، كما لا يمكن اغفال دور الجغرافيا في تحديد معالم الثقافات وفهم كثير من الوقائع التاريخية...

ولكي يتمكن أي باحث من فهم مكونات الثقافة المغربية فيجب عليه أولا أن يعرف تاريخ المغرب، وأن يدرس نشأة دوله المتعاقبة. وأن يحيط بكل

الخصوصيات المغربية، القبلية واللغوية، وأن ينظر للمغرب في إطار موقعه الجغرافي المتميز، كمعبر ضروري لحضارات وثقافات متناقضة، بين أوروبا ذات الخصائص الحضارية والثقافية المرتبطة بالتاريخ الأوربي، وبين افريقيا ذات الخصائص المختلفة من حيث التكوين البشري والثقافي.

ومن الطبيعي أن تجسد الثقافة المغربية هذا الواقع الجغرافي، وأن تحتضن هذا التلاقي بين أوروبا وإفريقيا، وأن تمد يدها إلى شمال كان ينظر إليها بحذر وعداء، لأنها كانت تقف صامدة في وجه أظماعه واندفاعاته، وتمد يدها الأخرى إلى جنوب تنقل إليه حضارتها وثقافتها.

وكانت الثقافة المغربية هي ثقافة الغرب الاسلامي كله، امتدت بفضل العلماء المغاربة الذين حملوا هذه الثقافة إلى البلاد العربية والاسلامية، وأدت القرويين دورها الاشعاعي كمركز ثقافي وعلمي، يفد إليه طلاب العلم من أوروبا وإفريقيا، وما زالت حلقات الدروس والمساجد الكبيرة في المشرق العربي والاسلامي تشيد بدور العلماء المغاربة الذين رحلوا إلى المشرق، يحملون معهم زادهم المتميز من العلم المقترن بالصلاح والورع، ويحافظون على الرواية، ويعتزون بمنهج أسلافهم في إلقاء الدروس، وقد حظي هؤلاء العلماء بمكانة كبيرة في المجتمعات المشرقية، وما زالت أضرحتهم في كبريات المدن، تزار في كل مناسبة...

وتتمثل مصادر الثقافة المغربية بما يلي :

المصدر الأول : التراث الاسلامي : ويعتبر التراث الاسلامي من أبرز مصادر الثقافة المغربية، وحظيت الدراسات القرآنية والحديثية والفقهية بعناية خاصة متميزة في تاريخ المغرب، وأسهم العلماء المغاربة في إثراء المصنفات الإسلامية، وبخاصة في مجال الدراسات القرآنية والحديثية والفقهية وما زال عهد الموحدين في موطن الاعتزاز، نظرا لما شهدته الحركة العلمية في هذا العصر من تشجيع، وكان يعقوب المنصور الموحدي يستدعي العلماء من أرجاء مملكته الواسعة إلى عاصمة ملكه في مراكش، للتدريس في المساجد أولا، ولكي يكونوا بطانته وجلساءه، يصطحبهم في أسفاره، ويسند إليهم مسؤوليات سياسية وإدارية، ومن أبرز هؤلاء ابن الفخار المالقي وأبو مروان الباجي وأبو الوليد ابن رشد الحفيد وابن زهر الحفيد وابن القطان الفاسي وابن دحيه السبتي والكلاعي وابن رشيد السبتي[1].

(1) انظر مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي للأستاذ عبد الهادي الحسيسن ج 2 ص : 78.

وبالرغم من أن الرواية المشرقية كانت المصدر الأهم للنهضة العلمية في الغرب الاسلامي وكانت الرحلة إلى المشرق هي بداية الطريق للاحاطة بالمنهجية العلمية التي تمكن الباحث من التصنيف والتدوين، نظرا لما تيسره هذه الرحلة من أسباب الالتقاء بأئمة العلم ورواد المعرفة، فإن المصنفات المغربية فيما بعد أصبحت من أبرز المصنفات شهرة ومكانة في المكتبات المشرقية، وعكف العلماء المشارقة على روايتها وشرحها والتعليق عليها، مؤكدين بذلك مكانة هذه المصنفات وأهميتها، ويكفينا للتأكيد على أهمية المصنفات المغربية أن نشير إلى مكانة القاضي عياض اليحصبي السبتي في التراث الاسلامي، كإمام من أئمة العلم المشهود لهم بالمكانة والتفوق، وقال عنه الذهبي أنه عالم المغرب، وترك القاضي عياض تراثا عظيما حظى بعناية العلماء المشارقة، ومن أبرز كتبه : كتاب الشفا، وكتاب مشارق الأنوار، وكتاب ترتيب المدارك، وكتاب الالماع في ضبط الرواية وتقييد السماع، وهناك أكثر من خمسين مصنفا أعدها العلماء المشارقة على كتاب الشفاء، شرحا له، وتعقيبا عليه، وتوضيحا لألفاظه، واختصارا له، وبيانا لمعانيه[2].

وما زالت علوم الحديث حتى الآن تحظى بعناية المغاربة، ويتميز منهجهم بالتشدد في الرواية والدقة في ضبط معايير الجرح والتعديل، حتى أصبحت المنهجية المغربية في الرواية من أوثق مناهج الرواية، وأكثرها دراية بضوابط الجرح والتعديل...

وأكد الأخ الدكتور يوسف الكتاني في كتابه «مدرسة الامام البخاري في المغرب» أثر صحيح البخاري في الحياة الاجتماعية والفكرية، في العادات والمناسبات الدينية وفي تقاليد الزواج وفي الأعياد والمناسبات العامة وفي الأزمات والحروب، وما زالت قراءة البخاري وختمه في الزوايا والمساجد الكبيرة، في شهر رمضان، ويعتبر صحيح البخاري من الوثائق التي ارتبطت بعهود الطاعة والانضباط في الحروب، وما زال جيش عبيد البخاري من الجيوش التي عرفت بالانضباط والتنظيم في تاريخ الدولة العلوية[3]..

(2) انظر المصنفات المغربية في السيرة النبوية للدكتور محمد يسف ج 2 ص : 161.
(3) انظر مدرسة الامام البخاري في المغرب للدكتور يوسف الكتاني ج 2 ص : 550

ومن هذا المنطلق يمكننا أن نؤكد أن الثقافة الاسلامية بمصادرها القرآنية والحديثية وبثوابتها الاعتقادية والأخلاقية وبأحكامها الفقهية والقضائية ما زالت تمثل المصدر الأهم في تكوين ملامح الثقافة المغربية، وهذه الثقافة أسهمت في تكوين معالم الشخصية المغربية...

المصدر الثاني : الشخصية المغربية : والمراد بالشخصية المغربية المكونات الذاتية للأمة، بما تحمله من خصوصيات مادية ومعنوية، تؤثر بطريقة مباشرة في تكوين قابليات معينة، تسهم في صياغة تصورات فكرية وثقافية، بحيث تتحقق المواءمة بين الانسان والحياة، وبين الانسان والفكر، وأبرز ما يمكن أن نلاحظه في الشخصية المغربية ما يلي :

أولا : الاعتزاز بالذات والثقة بالنفس : وهذه الطبيعة جعلت التاريخ المغربي يمثل سلسلة متصلة من الدول المتعاقبة، التي قد تتنافس فيما بينها في التطلع إلى السلطة بحسب العصبيات المؤهلة لتكوين القوة القادرة على المغالبة في سبيل السلطة، ولكنها في الحقيقة ليست متناقضة في أهدافها المتمثلة في تكوين مغربية ذات هوية ثقافية إسلامية، تحمي ذاتها من أي قوة خارجية، وتتعاطف مع كل دولة إسلامية في دفاعها عن كيانها، وهذا ما يمكن أن نلاحظه في تاريخ المغرب الذي استطاع أن يحمي الشخصية المغربية، وأن يرفض كل تنازل عن الكيان المغربي، ولو في إطار دولة إسلامية أخرى، ولهذا وقف المغرب في وجه التوسع العثماني وحارب الجيوش العثمانية الغازية، وفي نفس الوقت كان يمد هذه الدولة بكل المساعدات الممكنة للصمود في وجه الأطماع الأوروبية...

ثانيا : الميل إلى الاستقرار والاعتدال : وهذه الطبيعة يمكن أن تستنتج من طبيعة التكوين الذاتي للفرد المغربي الذي يميل إلى الاعتدال ورفض التطرف في جميع أشكاله، والمغربي بطبيعته هادىء الطبع ما لم يقع عليه ظلم يثيره أو استفزاز يغضبه.

والمغربي بطبيعته غضوب إذا وقع اعتداء عليه، ويفسر هذا أن المغرب كان يقف وقفة صمود في وجه الحملات الصليبية المتواصلة عليه، ومعركة وادي المخازن هي إحدى أهم المعارك التي تجلى فيها الصمود المغربي في وجه الحملات الصليبية القاسية...

ويتمثل الاعتدال المغربي في مبدأ التعايش الذي يؤمن به المغاربة في إطار الهوية المغربية، بين العرب والبربر، ولا يعرف تاريخ المغرب ذلك التعصب القومي واللغوي الذي عرفته شعوب أخرى، وبفضل هذه الطبيعة الوسطية ظل المغرب بلدا يؤمن بفكرة التعددية الثقافية في إطار الهوية المغربية الاسلامية.

ثالثا : الاعتزاز بالتراث : وهذه ظاهرة واضحة في طبيعة الاهتمامات الثقافية المغربية التي تتمثل في الحرص على تحقيق كتب التراث، والتمسك بالتقاليد الأصيلة في العادات اليومية، وتحظى الخزانات العلمية المليئة بالمخطوطات بمكانة متميزة في الأوساط العلمية، ومن اليسير علينا أن نجد في معظم البيوت العريقة في المغرب مكتبة حافلة بالمخطوطات والوثائق التاريخية، التي يحرص أصحابها على أن تظل في حوزتهم، معتزين بها، مؤكدين بذلك أصالة انتمائهم إلى أسرة علمية عريقة، واستطاع المغربي بذكاء أن يحافظ على تراثه الأصيل الذي يجسد تاريخ المغرب وهويته الاسلامية.

ومن الصعب علينا أن نتجاهل دور الشخصية المغربية في صياغة الفكر المغربي، وفي تكوين ملامحه ومعالمه، وهو نتاج تفاعل الانسان مع الحياة، وهذا التفاعل هو المصدر الأول في تكوين الثقافات الأصيلة، التي تحمل ملامح الأمم التي أنجبتها ورسمت معالمها وأوصافها..

المصدر الثالث : التاريخ المغربي : وأقصد بالتاريخ المغربي ذلك التراث المتراكم في وعي المواطن المغربي عن الوقائع التاريخية التي صنعت التاريخ المغربي، ومن اليسير علينا أن نكتشف عمق وعي المواطن بتاريخه، وبخاصة منذ دخول الاسلام إلى المغرب، وقيام أول دولة إسلامية في المغرب، وهذا التاريخ الذي يحفظه المغاربة جيدا عمّق الشعور بالذات في الشخصية المغربية، وجعل هذا السجل التاريخي كمعلم وموجه وملهم، ولهذا يحظى العلماء في المغرب بمكانة رفيعة في المجتمع، ويثق الناس بدورهم الثقافي والتوجيهي...

ومن اليسير علينا أن نجد المغربي واسع المعرفة فيما يتعلق بتاريخه وتراثه وعلمائه ودوله، ولهذا فإن الثقافة المغربية احتفظت بخصوصياتها الذاتية، وأهمها أنها ثقافة إسلامية، ويرفض المغربي أية ثقافة تناقض ثقافته الاسلامية، وإذا ما بدت في بعض الأحيان تجاوزات أو اندفاعات فسرعان ما يقع الاعتدال بعد ذلك، لكي يستقيم المسار الثقافي الأصيل الذي يجسد القيم الاسلامية...

الإسهام المغربي في الفكر الإسلامي :

لا يمكن لأحد أن ينكر دور المدرسة المغربية في الفكر الاسلامي وبخاصة في مجال الحديث والفقه والتصوف، وأعتقد شخصيا أن الغرب الاسلامي قد أثرى الثقافة الاسلامية إثراء كبيرا بعد أن توقفت حركة الازدهار في الشرق الاسلامي، ابتداء من القرن السادس الهجري، ولو تتبعنا المصنفات التي ألفها علماء المغرب والأندلس لوجدنا في مقدمة المصنفات التي عكف العلماء المشارقة على دراستها والاهتمام بها، شرحا لها وتعليقا عليها، واختصارا لمتونها ونظما لما تضمنته من أفكار وأحكام...

وما زال المغرب حتى اليوم يعتبر دار حديث، ويحظى علم الحديث بمكانة متميزة في الأوساط العلمية والشعبية، وما زالت مجالس الحديث حتى اليوم تعقد في كل رمضان في رحاب القصر الملكي، برئاسة جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله، الذي أحيا هذه المجالس الحديثية التي عرفها تاريخ المغرب، وكان ملوك المغرب يفتخرون بمجالس الحديث، ويتبارون في نشر هذا العلم وتشجيع علمائه، وتقريبهم والاستعانة بهم.

ولو رجعنا إلى المصنفات التي وضعها علماء المغرب في مختلف العلوم الاسلامية لوجدنا أن اسهام المغاربة في الفكر الاسلامي كان كبيرا.

ويكفينا لتأكيد أهمية الاسهام المغربي في الفكر الاسلامي أن نعود إلى فهارس المصنفات العلمية، وسوف نجد أن المصنفات المغربية حظيت باهتمام العلماء المشارقة، سواء كانت شروحا لأمهات العلوم الاسلامية، أو كانت مصنفات أصيلة كانت تجسد جهد علماء الغرب في تأصيل الأحكام الاسلامية.

ومن أبرز العلماء المغاربة الذين اشتهرت مصنفاتهم وآراؤهم في المشرق، أبو عمرو الداني ومكي بن أبي طالب وابن شريح في القراءات، وعبد الملك بن حبيب ويحي بن سلام وابن عطية وابن العربي المعافري في التفسير[4]، وابن عبد البر وابن القطان الفاسي وابن دحية السبتي وسليمان الكلاعي وعبد الحق الاشبيلي وابن رشيد السبتي في الحديث، وعبد الملك بن حبيب والامام السهيلي والقاضي عياض في السيرة وابن رشد في الفلسفة وأبو موسى الجزولي وابن مضاء في النحو، وابن زهر وابن رشد في الطب، وأحمد الاشبيلي في الأدوية وابن الياسمين الفاسي

(4) انظر المدرسة القرآنية في المغرب للدكتور عبد السلام الكنوني ج 1 ص : 57.

في الحساب والجبر، ويعتبر سيدي عبد السلام بن مشيش من أقطاب الفكر الصوفي. [5]

أما مجال الفقه فهو المجال الأرحب والأوسع، وبفضل جهد العلماء المغاربة أصبح المذهب المالكي من أبرز المذاهب مكانة وأوسعهم انتشارا وأكثرهم تأليفا، ويعتبر العمل من الأصول المعتمدة في المذهب، وفقه العمل هو أروع ما في المذهب المالكي من تعبير عن احترام القضاء لما جرى عليه العمل لدى الناس مما يجسد حاجة المجتمع إلى الأخذ بما استقر عليه الرأي لدى الناس، مما يؤكد احترام هذا الفقه للأعراف والعادات الاجتماعية.

وبمقتضى هذا الأصل يجوز للقاضي العدول عن القول الراجح أو المشهور إلى القول الضعيف، مراعاة لمصلحة اجتماعية واضحة واحتراما لارادة عامة[6]، ويشترط للاحتجاج بما جرى عليه العمل أن يكون قد صدر ممن كان في موطن الثقة والقدرة من العلماء وأن يثبت عنه بشهادة العدول الثقات، وأن يكون جاريا على قواعد الشرع[7]، وبناء على هذا الأصل، ازدهرت الفتوى في الفقه المالكي، كما ازدهرت المصنفات في النوازل، والنازلة أضيق من الفتوى، لأنها تختص بالوقائع والأحداث النازلة، وهناك أكثر من تسعين مصنفا في النوازل والأجوبة[8]، ومن أبرزها نوازل الونشريسي المعروفة بالمعيار.

وإذا كانت الفتاوى قد ازدهرت في عهود الركود الفقهي، وكانت تمثل الرأي الفقهي المعتمد في المذهب، فإن فقه النوازل في المذهب المالكي اشتمل على ما لم تشتمل عليه كتب الفتاوى الأخرى التي اشتهرت في الفقه الحنفي، كالفتاوى الهندية والفتاوى التارخانية والفتاوى الحامدية[9]، نظرا لأهمية فقه العمل في النوازل، ولهذا تعددت النوازل، وأصبح لكل مدينة نوازلها التي تجسد حاجة المجتمع إلى الأخذ بالأقوال المرجوحة في المذهب، مراعاة لمصالح عامة...

وقد أشدت في مقالة لي نشرت بمجلة العربي الكويتية بفقه العمل في

---

(5) انظر مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي ج 1 ص : 80.

(6) انظر العرف والعمل في المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 342.

(7) انظر العرف والعمل في المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 353.

(8) انظر محاضرات في تاريخ المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 105.

(9) انظر المدخل للتشريع الاسلامي للدكتور محمد فاروق النبهان ص : 350.

المذهب المالكي وأكدت أنه «في ظل فقه العمل يمكن لتشريعنا أن ينمو ويزدهر دون أن يكون ذلك الازدهار منافيا لنص شرعي أو متعارضا مع قاعدة أصولية، فالازدهار والنمو لا يعني أبدا الانحراف والفساد، وإنما يعني في الدرجة الأولى أن مستوى الوعي بالقيم والمفاهيم الاسلامية قد ازدهر في المجتمع، وأصبح المجتمع بفضله قادرا على تمثل قيم الاسلام الحقيقية»[10].

واهتم علماء المغرب بعلم التوثيق، وهو العلم الذي يضبط كتابة العقود والعهود لكيلا تضيع الحقوق، وقد برع علماء المغرب والأندلس في هذا العلم، وألفوا فيه عشرات المصنفات التي تعبر عن تطور القضاء في الغرب الاسلامي، وضبط وثائقه، وازدهر علم التوثيق بفضل المصنفات الكثيرة التي جعلت هذا العلم من أبرز العلوم المرتبطة بالقضاء، والمعبرة عن تطور القضاء في المغرب، ولو رجعنا إلى مضمون هذه المصنفات فسوف نجد فيها صورة معبرة عن تاريخ القضاء وتطوره خلال العصور المختلفة، والمشكلات التي كانت تعترض القضاء في ضبط الحقوق، ومن أبرز علماء التوثيق محمد بن أحمد الفشتالي وأبو العباس أحمد الونشريسي الذي شرح وثائق الفشتالي، وأحمد بن عرضون الغماري.[11]

وحظي كتاب الموطأ بعناية فائقة في المغرب، وبفضل هذا الكتاب انتشر المذهب المالكي في المغرب، وأصبح المذهب الأقوى الذي أجمع المغاربة على اختياره وتفضيله وروايته وشرحه وقال القاضي عياض : لم يعتن بكتاب من كتب الفقه والحديث اعتناء الناس بالموطأ، فإن الموافق والمخالف أجمع على تقديمه وتفضيله وروايته، وهناك أكثر من مائة وثلاثين مصنفا حول الموطأ، تشرح ألفاظه وتبحث عن غريبه وتعرف برجاله.

ولو رجعنا إلى المصنفات المغربية في مختلف العلوم الاسلامية فسوف نجد الكثير مما يؤكد لنا الاسهام المغربي في إثراء العلوم الاسلامية، ومن المؤسف أن معظم المصنفات المغربية ما زالت حبيسة الخزانات القديمة، مطوية مجهولة، قد نجد ذكرها في كتب المعاجم، وقد نرى بقاياها مبتورا متآكلا، ولو أتيحت

---

(10) انظر فقه العمل باب لازدهار الفكر الاسلامي مجلة العربي العدد 285 شهر اغسطس 1982.
(11) انظر محاضرات في تاريخ المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 120 - 121.
(12) انظر محاضرات في تاريخ المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 161 - 164.

الفرصة لهذه المخطوطات أن ترى النور من خلال جهد علمي دؤوب، فمن المؤكد أننا سنجد تراثا إسلاميا عظيما، نثري به فكرنا الاسلامي، ونغني به علومنا الاسلامية...





مشاركة الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية في الملتقيات العلمية والفكرية داخل المغرب وخارجه

خارج المغرب:

– عرض عن **«إسهام العلماء المغاربة في الفكر الإسلامي»** في الندوة التي نظمتها جمعية الصداقة المغربية المصرية في القاهرة برئاسة الأستاذ محمد عواد مستشار صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني خلال شهر فبراير 1994.

– الحضور في الحفل الكبير الذي أقامته وزارة الأوقاف والمقدسات الإسلامية في العاصمة الأردنية برعاية جلالة الملك الحسين يوم 18 أبريل 1994 بمناسبة تجديد عمارة المسجد الأقصى. وقد شاركت في هذا الاحتفال وفود تمثل مختلف البلدان الإسلامية بالإضافة إلى وفود من الطوائف المسيحية في القدس.

– ورقة عن **«الإطار الفكري للتعاون الاقتصادي الدولي في المنهج الإسلامي»** في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد بمدينة «أنفرس» في بلجيكا حول «الإسلام والاقتصاد العالمي» الذي نظمته غرفة التجارة والصناعة الإسلامية الأوروبية بالتعاون مع جامعة الأزهر ومجموعة «دلة البركة» في الفترة ما بين 18-21 يونيو 1994.

– بحث بعنوان **«مشروعية الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامة»** قدم إلى ندوة «الزكاة والتكافل الاجتماعي» التي نظمها في عمان المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية يوم 12 يوليوز 1994. وشارك فيها عدد من العلماء الذين يمثلون مختلف المذاهب الإسلامية.

– عرض حول **«الضوابط الشرعية لتقنيات الطب في الترقيع الجلدي»** مقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الثامنة التي انعقدت بمدينة الكويت من 22 إلى 24 مارس 1995 تحت إشراف المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، وكان محور هذه الندوة «بنوك الجلود والتداوي بالمحرمات».

– المشاركة في المؤتمر الخامس لرابطة الجامعات الإسلامية الذي انعقد بالقاهرة من 26 إلى 29 أبريل 1995، وكذا في الندوة الثقافية التي عقدت في رحاب الأزهر الشريف لمناقشة موضوع: **الجامعات الإسلامية والتحديات المعاصرة.**

– عرض حول **«مدى تأثير الاتحاد الأوروبي على خصوصية العلاقات التاريخية بين بلدان الحوض المتوسطي»**. قدم إلى ندوة أكاديمية المملكة المغربية التي انعقدت بمدينة

لشبونة بالبرتغال لمناقشة موضوع «أي مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي»، وذلك من 3 إلى 5 ماي 1995.

– المشاركة في **اجتماع اللجنة العلمية التي وضعت نظام الدراسات العليا بكلية الدراسات الإسلامية والعربية** بمدينة دبي بالإمارات العربية المتحدة، وزيارة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، والمجمع الثقافي بأبو ظبي، وبعد المؤسسات الثقافية والتربوية بدولة الإمارات العربية المتحدة.

داخل المغرب:

– عرض عنوانه **«تأملات في مفهوم حق الشعوب في تقرير المصير»** قدم إلى الدورة الأولى لأكاديمية المملكة المغربية لسنة 1994.

– بحث حول **«التأصيل الشرعي لمبدأ التكريم الإلهي للإنسان»** قدم إلى ندوة «تكريم الإنسان بين التأصيل الشرعي والتنظير الوضعي» التي نظمتها شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس ما بين 18-17 مارس 1994.

– بحث عن **«مفهوم البيعة في الفكر الإسلامي»** مقدم إلى ندوة «البيعة والخلافة» التي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بمدينة العيون خلال شهر يوليوز 1994.

– بحث حول **«أهمية التربية الإسلامية في المناهج المدرسية»** قدم إلى ندوة «التربية في الإسلام» التي أشرفت على تنظيمها جمعية الإمام البخاري بالتعاون مع مكتبة أحمد بن سودة العلمية بمدينة فاس يومي 11 و12 نوفمبر 1994. وقد تضمن هذا البحث شرحا لمفهوم التربية وتأكيدا لأهمية مراجعة المناهج الدراسية لكي تسهم في تنمية القيم الأخلاقية وتصحيح المسارات السلوكية.

– عرض حول **«الديمقراطية وحقوق الإنسان في بيان قمة مجلس الأمن الدولي»** مقدم إلى الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية المنعقدة في شهر نوفمبر 1994.

– عرض بعنوان **«مكانة الاجتهاد الفقهي في المناهج الأصولية»** مقدم إلى ندوة «مناهج علم أصول الفقه وقضاياه» التي نظمتها شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القاضي عياض بمدينة مراكش يومي 7 و8 دجنبر 1994.

لقاءات صحفية وإذاعية مع الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية:

– حوار مع الصحفي الفرنسي جيل ميلي مراسل جريدة ليبراسيون الفرنسية حول **«الظاهرة الأصولية وآفاق المستقبل»** بتاريخ 17 مارس 1994.

– لقاءات عديدة مع جريدتي **«الشرق الأوسط» و«المسلمون»** حول موضوعات إسلامية.

– لقاءات إذاعية مع **الإذاعة المغربية** في مناسبات وطنية ودينية حول قضايا ثقافية وإسلامية وتربوية.

إصدارات:

وصدر لفضيلته كتاب **«مقدمة في الدراسات القرآنية»** الذي طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، وقدم له معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري.

اجتماعات شارك فيها فضيلته:

–اجتماع **مجلس جامعة القرويين** المنعقد بمدينة تطوان يومي 12 و13 نوفمبر 1994.

–اجتماعات **اللجنة الوطنية للتعليم** التي تنعقد بمقر مجلس النواب.

–اجتماع اللجنة الوطنية للثقافة التي انعقدت بتاريخ 19 دجنبر 1994 بمدينة الرباط.

– أعمال **المجلس الجهوي للثقافة** الذي انعقد تحت رئاسة والي الرباط وسلا بتاريخ 20 مارس 1995 لدراسة التوصيات الصادرة عن لجان المجلس الجهوي للثقافة خلال جمعه التأسيسي، وتهييء برنامج عمل للعمل الثقافي.

– اجتماعات **اللجنة العليا للأوقاف والشؤون الإسلامية** بالمغرب التي شكلها معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية وتضم نخبه من العلماء والباحثين.

محاضرات وحلقات دراسية نظمتها دار الحديث الحسنية

المحاضرات الرمضانية (رمضان 1415هـ):

– محاضرة **«الإنسان في الإسلام توصيفا وتوظيفا»** ألقاها فضيلة الأستاذ الدكتور **محمود عكام** أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة بجامعة دمشق (الثلاثاء 21 رمضان - 21 فبراير 1995).

– محاضرة عن **«الإسلام في أمريكا»** لفضيلة الأستاذ الدكتور **خالد يحيى بلانك شيب** أستاذ الأديان بجامعة تمبل بولاية فيلادلفيا الأمريكية. (الأربعاء 22 رمضان 22 - فبراير 1995).

الحلقات الدراسية:

ونظمت دار الحديث الحسنية لفائدة الطلبة والباحثين الحلقات الدراسية التالية:

- «**نقل القرآن الكريم إلى لغة أجنبية: تحليل نماذج**» موضوع حلقة أطرها فضيلة الأستاذ **محمد أبو طالب** الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (12 يناير 1994).

- «**علم المقاصد باب دخول علم الأخلاق في أصول الفقه**»: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **طه عبد الرحمان** الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (2 فبراير 1994).

- «**صياغة فن القول والإعجاز القرآني**»: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **جعفر الكتاني** الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (9 فبراير 1994).

- «**حضور الإسلام في الوثيقة الدبلوماسية المغربية**»: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **عبد الهادي التازي** عضو أكاديمية المملكة المغربية (18 يناير 1995).

- «**التعريب في محيطه الطبيعي**»: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **عبد القادر الفاسي الفهري** مدير معهد الدراسات والأبحاث للتعريب (25 يناير 1995).

- **التأهيل القضائي**: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ **أحمد السراج** المدير العام للمعهد الوطني للدراسات القضائية (8 فبراير 1995).

- «**مكانة الأدب الأندلسي بين الآداب العربية الأخرى**»: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **محمد بنشريفة** عضو أكاديمية المملكة المغربية (15 مارس 1995).

- وألقت الدكتورة **إيفون حداد يزبك** أستاذة التاريخ بجامعة ماسا شوستس الأمريكية محاضرة عنوانها «**المسلمون في أمريكا**» (12 يناير 1995).

أخبار دار الحديث الحسنية

زيارات الشخصيات والوفود العلمية لدار الحديث الحسنية:

زار دار الحديث الحسنية الشخصيات والوفود العلمية الآتية:

- سعادة **سفير السودان بالمغرب** السيد صديق أبو عاقلة (28 يناير 1994).

- وفد من مجلس الشورى بالمملكة العربية السعودية برئاسة فضيلة الأستاذ **أحمد بن علي المباركي** (15 أبريل 1994).

- سعادة سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية السيد **جعفر شمسيان** رفقة مسؤول شؤون الصحافة والإعلام بالسفارة (7 أبريل 1994).

- وفد من **جامعة أم القرى** بالمملكة العربية السعودية.

- فضيلة الدكتور **كمال الدين أوزدمير** الأستاذ بكلية الإلهيات بجامعة أنقرة (2 شتنبر 1994).

- فضيلة الأستاذ **جمعة الماجد** رئيس مركز جمعة الماجد للثقافة بدبي بالإمارات العربية المتحدة يرافقه فضيلة الدكتور **عبد الرحمان فرفور** رئيس تحرير مجلة آفاق الثقافة والتراث الصادرة عن المركز المذكور.

- سعادة الأستاذ محمد زيادة معاون **وزير الأوقاف بالجمهورية العربية السورية** الذي شارك في مؤتمر وزراء الأوقاف للدول الإسلامية الذي عقد بالمغرب.

- فضيلة الدكتور محمد **صهيب الشامي** عضو مجلس الافتاء الأعلى ومدير الأوقاف بمدينة حلب.

وفاة الأستاذ الدكتور عمر الجيدي:

- لبى داعي ربه الأستاذ الدكتور **عمر الجيدي** أستاذ الفقه وتاريخ المذهب المالكي بدار الحديث الحسنية، وذلك يوم الخميس 21 صفر 1416هـ موافق 20 يوليوز 1995م. وقد درّس الفقيد بدار الحديث الحسنية حوالي خمس عشرة سنة وعرف باهتمامه - رحمه الله - بالفقه المالكي تاريخا وأصولا وقضايا، كما عرف بنشاطه في التأليف فضلا عن مساهماته في مجلات متعددة، وفي الندوات والملتقيات العلمية داخل المغرب وخارجه.

تدوين السيرة النبوية:

دراسة في المنهج*

للأستاذة
بنيحة عبداوي

التعريف بمحمد بن إسحاق وبعبد الملك بن هشام

المبحث الأول : ماذا عن ابن إسحاق ؟

1) نسبه :

معظم المصادر التي حفظت لنا نسب محمد بن إسحاق تتفق على نسب وتاريخ ميلاده بيد أننا نجدها تختلف في سنة الوفاة... ذكر محمد بن سعد : «محمد بن إسحاق بن يسار مولى قيس بن مخرمة بن المطلب ابن عبد مناف بن قصي، ويكنى محمد أبا عبد الله، وكان جده يسار من سبي عين التمر»[1].

ونجد الخطيب البغدادي يتحدث عن نسب ابن إسحاق قائلا : «ومحمد ابن إسحاق ابن خيار وقيل بن يسار بن كومان المديني مولى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف»[2]. وصاحب الروض الأنف قال في نسب محمد ابن إسحاق : «هو أبو بكر... محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، لأن ولاءه لقيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف، وكان جده يسار من سبي عين التمر، سباه خالد بن الوليد»[3]. وجاء في عيون الأثر. إذن ابن إسحاق فهو محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار ويقال بن يسار ابن كومان المديني مولى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف أبو بكر، وقيل أبو عبد الله[4].

(*) أشرف على هذا البحث الدكتور محمد يسف.

(1) الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد - المجلد 2-ج 7-ص : 67.

(2) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي - طبعة المدينة - بدون تاريخ- ج1- ص : 214.

(3) الروض الأنف للإمام السهيلي - ج1 -ص : 4-5.

أما الإمام بن حجر فعرفه بقوله : «محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار ويقال كومان المدني أبو بكر، ويقال عبد الله المطلبي مولاهم نزيل العراق»[5]. وذكر الأستاذ محمد حميد الله : «وابن إسحاق من موالي عائلة أبي صفوان مجرمة بن نوفل المتوفى سنة 54هـ وهو حينئذ ابن 115 سنة فقد دون لعمر رضي الله عنه ديوان الأنساب وابن إسحاق مولى هذه العائلة، نشأة فيها»[6].

إن أول ما يستنتج من خلال استعراض تعاريف محمد بن إسحاق الواردة في المصادر السالفة الذكر هو التكامل الحاصل فيما بينها في التعريف بنسب محمد بن إسحاق، وذلك بذكر البعض منها لما لم يذكره البعض الآخر، فمثلا قول ابن سعد في طبقاته (ويكنى محمد أبا عبد الله)[7]. ويأتي الخطيب البغدادي فيقول : محمد بن إسحاق يكنى أبا بكر. قيل أبو عبد الله، فهو هنا يشير بقوله، قيل أي ابن سعد الذين لم يطلعوا على ذلك. الدليل على أن قيل إشارة إلى ابن سعد هو ما جاء في كتابه تاريخ بغداد : «أخبرنا ابن شيران، قال أنبأنا الحسين بن صفوان البردعي قال نا عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا قال نا محمد بن سعد قال محمد بن إسحاق بن يسار يكنى أبا عبد الله[8]. وما يزيد الأمر تأكيدا هو قول الخطيب في ابن سعد : «... محمد بن سعد عندنا من أهل العدالة وحديثه يدل على صدقه. فإنه يتحرى في كثير من رواياته»[9].

ثم يأتي ابن حجر فيؤكد على اللقبين معا بقوله : ويقال كومان المدني أبو بكر ويقال أبو عبد الله. أما من حيث الجد الأعلى فجميع المصادر السالفة الذكر تتفق على رفع نسب محمد بن إسحاق بالولاء إلى عهد مناف بن قُصي ولهذا الأمر فوائد منها :

أ – إن الإتفاق على صحة ثبوت نسب محمد إسحاق جنب الأجيال المتعاقبة من الوقوع في الغلط من جهة، كما وفر التيقن من نسب المترجم له. فهو أي محمد بن إسحاق لم يكن شخصية مشبوهة أو مشكوكا فيها أو خيالية كما حدث للبعض الذين لم تضبط أنسابهم...

(4) عين الأثر في فنون المغازي. الشمائل. السير لابن سيد الناس –ج 1– ص : 12.

(5) تهذيب التهذيب لشهاب الدين بن حجر –ج 9– ص : 38–39.

(6) مقدمة قطعة من سيرة محمد بن إسحاق تحقيق الأستاذ محمد حميد الله – طبعة 1976.

(7) الطبقات الكبرى – محمد بن سعد – المجلد 2 –ج 7– ص : 67.

(8) تاريخ بغداد – الخطيب البغدادي – ج 1– ص : 216–217.

(9) الأعلام لمنير الدين الزركلي – الطبعة الرابعة – السنة 1977 –ج 7– ص : 6.

ب – رفع نسب ابن إسحاق إلى عبد مناف. بن قصي يؤكد أنه قريشي بالولاء كما يؤكد النسب وليس بالدم، وهذا يفسر أن اهتمام محمد بن إسحاق بالسيرة لم يأت صدفة كما يذهب إلى ذلك البعض، وإنما هو قائم عن أصل.

2) شيوخ محمد بن إسحاق :

لقي محمد بن إسحاق في المدينة كثيرا من العلماء الذين أخذ عنهم العلم، فقد ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه «عن سفيان بن عينية قال رأيت الزهري أتاه محمد بن إسحاق»[10] ويذكر نفس المصدر الشيوخ الذين أدركهم إبن إسحاق بقوله روى إسحاق بن إبراهيم عن سلمة قال : حدثني محمد بن إسحاق قال رأيت أنس بن مالك عليه عمامة سوداء[11] ويروي الخطيب عن أبي شهاب قال : قيل لمحمد بن إسحاق أدركت سعيد بن المسيب قال أدركته وأنا غلام. ويروي الخطيب أيضا أنه سمع يحي بن معين يقول قد سمع محمد بن إسحاق من القاسم بن محمد وسمع من مكحول وسمع من عبد الرحمان بن الأسود.[12] وفي رواية أخرى للخطيب، ليحي بن معين يقول : قد سمع محمد بن إسحاق من أبان بن عثمان وسمع من عطاء وسمع من أبي سلمة بن عبد الرحمان، وسمع أيضا من القاسم ابن محمد[13].

ومن الشيوخ الذين ذكرهم البغدادي كذلك رأى محمد بن إسحاق أنس بن مالك وسعيد ابن المسيب، وسمع القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وأبان بن عثمان بن عفان ومحمد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وأبا سلمة بن عبد الرحمان بن عوف وعبد الرحمان بن هرمز الأعرج ونافع مولى عبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري[14].

وفي رواية أخرى يذكر الخطيب البغدادي مشيخة الزهري : عن سفيان بن عينية قال : رأيت الزهري وقد أتاه محمد بن إسحاق فاستبطأه فقال أين كنت ؟ فقال محمد ابن إسحاق وهل يصل إليك أحد مع حاجبك ؟ قال فدعا

---

(10) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 217-218.
(11) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 214-215.
(12) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 223.
(13) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 223.
(14) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 214-215.

حاجبه فقال لا تحجبه إذا جاء.[15] ونفس الرواية ذكرها صاحب التهذيب مع نقص في ألفاظ المتن، قال ابن عينة رأيت الزهري (ت 124) قال لمحمد بن إسحاق أين كنت ؟ فقال هل يصل إليك أحد ؟ قال فدعا حاجبه وقال لا تحجبه إذا جاء[16].

يزيد صاحب التهذيب في ذكره لشيوخ محمد بن إسحاق فقال : سمع محمد بن إسحاق من أبان بن عثمان بن عفان وأبي سلمة عبد الرحمان والقاسم بن محمد وعطاء بن أبي رباح.

وفي موضع آخر يكرر ابن حجر نفس الشيوخ مضيفا إليهم آخرين بقوله : رأى أنسا وابن المسيب وأبا سلمة بن عبد الرحمان، وروى عن أبيه وعميه عبد الرحمان وموسى والأعرج وعبيد الله بن عبد الله بن عمر ومعبد بن كعب بن مالك ومحمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي والقاسم بن محمد بن أبي بكر ومحمد بن جعفر بن الزبير وعاصم بن عمر بن قتادة وعباس بن سهل بن سعد والزهري وابن المنكدر ومكحول وإبراهيم بن عقبة وحميد الطويل وسالم أبي النضر وسعد بن إبراهيم.

ونعلم جميعا أن ابن إسحاق قضى جزءا كبيرا من حياته الدراسية بالمدينة ثم بعد ذلك رحل إلى العراق والشام وأثر هذا يتجلى في كون المدينة أهلها أعلم الناس بالمغازي ثم أهل العراق ثم أهل الشام. وأهل الشام، أهل غزو وجهاد، فكان لهم منها ما ليس لغيرهم وأنا أقول كان لابن إسحاق ما ليس لغيره بفضل رحلاته التي سمحت له أن يطلع ويقارن بين مختلف المراكز العلمية التي زارها والشيخ الذين تتلمذ عليهم بكل منها بعد أن عاد إلى العراق. أطمئن إلى البقاء بها، فيها اتصل بأمير المؤمنين أبي جعفر المنصور (خلافته : 136هـ – 158هـ) وقد مكنته هذه الصلة من إبراز حصيلة رحلته العلمية. والكشف عن الأثر الواضح للشيوخ الذين تتلمذ عليهم، ذلك في الكتاب الذي ألفه للمهدي ابن المنصور.[17]

---

(15) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 219-220.

(16) تهذيب التهذيب لابن حجر – ج 9 – ص : 39-40.

(17) وفي بعض روايات الخطيب أنه دخل على المهدي ثم أنكرها، وقال الراوي أراد المنصور والمعتبر عنده : دخل محمد بن إسحاق على المنصور وبين يديه إبنه المهدي.

3) تلاميذ محمد بن إسحاق :

ذكر ابن سعد في طبقاته : رواه عنه ابن حجر في التهذيب : «رواته من أهل البلدان أكثر من رواته من أهل المدينة»[18].

وقد أورد بن حجر رواته عن إسماعيل بن أبي أويس قال : قال إبراهيم بن حمزة كان عند إبراهيم بن سعد عن ابن إسحاق نحو من سبعة عشر ألف حديث في الأحكام سوى المغازي، ابراهيم بن سعد من أكثر أهل المدينة حديثا في زمانه.[19]

وذكر ابن حجر في موضع آخر تلاميذ ابن إسحاق فقال : «... روى عنه يحي بن سعيد الأنصاري ويزيد بن أبي حبيب، وهما من شيوخه. وجرير بن حازم، وعبد الله بن سعد بن أبي هند وأبي عون وإبراهيم بن سعد والحمادان – حماد بن سلمة بن دينار وحماد بن يزيد بن درهم[*] – وشعبة وزهير بن معاوية وابن إدريس، وهشيم وأبو عوانة وعبد الأعلى بن عبد الأعلى، وعبده بن سليمان بن عبد الحميد، وزياد ابن عبد الله البكائي وأبو خالد الأحمر، وسلمة بن الرازي ومحمد بن فضيل، ومحمد بن سلمة الحراني، ومحمد بن حميد أبو نبلة، ويزيد بن زريع، ويزيد بن هارون، ويونس بن بكير، وأحمد بن خالد الوهبي وجماعة[20].

ويذكر صاحب عيون الأثر : «... حدث عنه أئمة العلماء منهم يحي بن سعيد الأنصاري وسفيان الثوري، وابن جريج، وشعبة، والحمدان، وإبراهيم بن سعد، وشريك بن عبد الله والنخعي وسفيان بن عيينة»[21].

ويذكر ابن سعد في طبقاته : «... وقد روى الناس عنه، روى عنه الثوري وشعبة وسفيان ابن عيينة ويزيد بن زريع، وإبراهيم بن سعد وإسماعيل بن علية، ويزيد بن هارون، ويعلى ومحمد ابنا عبيد وعبد الله بن نمير وغيرهم»[22].

---

(18) طبقات ابن سعد – المجلد 2–ج7– ص : 67. تهذيب التهذيب –ج 9 ص : 33–34.

(19) تهذيب التهذيب لابن حجر – ح 9 – ص : 42–43. 5 – طبقات ابن سعد القسم 2– ح 7 – ص : 67.

(20) تهذيب التهذيب لابن حجر – ج 9 – ص : 38–39. 6 تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 215.

(21) عيون الأثر لابن سيد الناس – ج 1 – ص : 12–13.

(*) ابن حجر اكتفى بقوله : «الحمادان» والسهيلي أشار إلى كنية كل واحد منهما.

(22) طبقات ابن سعد القسم 2 ج 1 ص : 215.

وقال البغدادي : «وحدث عنه أئمة العلماء منهم : يحي بن سعيد الأنصاري وسفيان بن سعيد الثوري، وابن جريج، وشعبة بن الحجاج، وجرير بن حازم والحمادان وإبراهيم بن سعد الزهري، وشريك بن عبد الله النخعي، وسفيان بن عيينة ومن بعدهم»[23] وإذا قمنا بمقارنة بين هذه المصادر يمكننا ملاحظة ما يلي :

1 – الاجماع على إيراد بعض أسماء الرواة مثل : إبراهيم بن سعد، ويحي بن سعيد الأنصاري... وغيرهما وفائدة هذا ثبوت الخبر من طرق متعددة مما يزيد في صحته.

2 – التفاوت الحاصل بين هذه المصادر في ذكر تلاميذ ابن إسحاق : والنتيجة هي الإجماع المشار إليه ليس من قبيل التكرار بقدر ما هو توثيق وضبط وتحقيق بالاضافة إلى النهج في الدراسات الإسلامية والذي يقضي بأخذ اللاحق عن السابق بعد فحص وتدقيق وجرح وتعديل. أما التفاوت فهو بمثابة خطوات إيجابية إذا لم يتيسر لباحث يتيسر للآخر مما يفضي بنا إلى التكامل عند جميع الجهود المبذولة. وهذه طبيعة العلوم الإنسانية.

بعد هذا العرض: والتعليق الموجز سأركز على من برز من بين هؤلاء التلاميذ على ساحة العلم وأخص بالذكر منهم :

- إبراهيم بن سعد.
- يونس بن بكير.
- زياد بن عبد الله البكائي.

أ – إبراهيم بن سعد بن عبد الرحمان بن عوف الحافظ، ولي قضاء المدينة، وعاش خمسا وسبعين سنة ومات رحمه الله تعالى سنة ثلاث أو أربع وثمانين ومائة. قال إبراهيم بن حمزة الزبيري كان عند إبراهيم بن سعد بن إسحاق نحو سبعة عشر ألف حديث في الأحكام سوى المغازي، رواه البخاري عنه وهو محتج به في كتب الإسلام[24].

---

(23) تاريخ بغداد ج 1 ص : 215.

(24) تذكرة الحفاظ للذهبي دار إحياء التراث العربي - بدون تاريخ - ج 1 ص : 202-203.

ب – يونس بن بكير بن واصل الحافظ العالم المؤرخ أبو بكر الشيباني الكوفي الجمال صاحب المغازي حدث عن الأعمش وهشام بن عروة وابن إسحاق، قال يحي بن معين كان صدوقا، توفي سنة تسع وتسعين ومائة رحمه الله[25].

ج – زياد بن عبد الله بن الطفيل العمري البكائي (بفتح الموحدة وتشديد الكاف) ينسب إلى البكاء، وهو ربيعة بن عامر – أبو محمد الكوفي صدوق ثبت في المغازي، ولم يثبت أن وكيعا كذبه، له في البخاري موضع واحد متابعة. مات سنة ثلاث وثمانين ومائة.[26] وذكر صاحب روض الأنوف : هو أبو محمد زياد بن عبد الله بن طفيل بن عامر القيسي العامري بن أبي عامر بن صعصعة من بني البكاء : واسم البكاء ربيعة، وسمي البكاء لخير يسمع ذكره، كذلك ذكر بعض النسابين، والبكائي هو ثقة، خرج عنه البخاري في كتاب الجهاد، وخرج عنه مسلم في مواضع من كتابه، وحسبك بهذا تزكية وقد روى زياد عن حميد الطويل، ذكر البخاري في التاريخ عن وكيع قال : زياد أشرف من أن يكذب في الحديث، و وهم الترمذي فقال في كتابه عن البخاري قال : قال وكيع زياد بن عبد الله على شرفه يكذب في الحديث، وهذا وهم. ولم يقل وكيع فيه إلا ما ذكره البخاري في تاريخه، ولما رماه وكيع بالكذب ما خرج البخاري عنه حديثا، ولا مسلم كما لم يخرجا عن الحارث الأعور لما رماه الشعبي بالكذب، ولا عن أبان بن أبي عياش لما رماه شعبة بالكذب. توفي سنة 183هـ[27] وقد كان ابن هشام يقدر البكائي حق قدره بقوله : وأنا تارك أشياء... وبعض ما لم يقر لنا البكائي بروايته[28].

4) مكانته العلمية :

لقد اختلف العلماء في حديثهم عن مكانة بن إسحاق العلمية، كما جاء على لسان بعضهم بصريح العبارة إذ يقول الدارقطني : «اختلف الأئمة فيه»[29] وهم في هذا ينقسمون إلى قسمين، منهم من ذهب إلى القول بأنه ثقة ومنهم من ضعفه :

(25) تذكرة الحفاظ للذهبي دار إحياء التراث العربي – بدون تاريخ – ج 1 – ص : 326-327.
(26) تقريب التهذيب لابن مي تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ج 2 – ص : 265.
(27) الروض الأنف الامام السهيلي – ص : 4-5.
(28) مقدمة سيرة ابن هشام تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – ج 1 – ص : 29.
(29) تهذيب التهذيب لابن حجر – ج 9 – ص : 43.

* فأما الطائفة الأولى فمنها : ما جاء في كتاب المغني في الضعفاء : ابن إسحاق صدوق[30] في الحديث إمام لاسيما في السيرة[31].

وما ذكره الزركلي في الأعلام : «... وقال ابن حيان لم يكن أحد بالمدينة يقارب بن إسحاق في علمه أو يوازيه في جمعه، وهو من أحسن الناس سيقا للأخبار»[32]. وقال صاحب التذكرة : «وكان أحد أوعية العلم في معرفة المغازي والسير... وهو صدوق في نفسه مرض»[33]. وزاد صاحب التذكرة «... قال أحمد بن حنبل حسن الحديث... وقال علي بن المديني حديثه عندي صحيح، وقال شعبة : وهو أمير المؤمنين في الحديث، قال يزيد بن هارون لو كان لي سلطان لَأَمَّرْتُ ابن إسحاق على المحدثين»[34].

وروى الخطيب : «محمد بن إسحاق رجل قد أجمع الكبراء من أهل العلم على الأخذ عنه : منهم سفيان وشعبة وبن عيينة، وحماد بن زياد وحماد بن سلمة، وبن المبارك وإبراهيم بن سعد»[35]. ونفس الرواية أوردها بن حجر بسند آخر مع الزيادة في ألفاظ المتن بقوله : قال أبو زرعة الدمشقي إبن إسحاق قد أجمع الكبراء من أهل العلم على الأخذ عنه وقد اختبره أهل الحديث فرأوا صدقا وخيرا مع مدح بن شهاب له[36]. وروى الخطيب أيضا عن محمد بن إسماعيل : «لابن إسحاق ينبغي أن يكون ألف حديث ينفرد بها لا يشاركه فيها أحد، وعن سفيان بن عيينة : لا يزال بالمدينة علم ما عاش هذا الغلام يعني بن إسحاق[37]. وذكر بن سعد في طبقاته : «وكان محمد بن إسحاق ثقة»[38].

وروى ابن حجر عن العقيلي : «كنا إذا جلسنا إلى ابن إسحاق فأخذ في فن من العلم قضى مجلسه في ذلك الفن[39] وروى نفس المصدر عن علي بن

---

(30) مقدمة ميزان الاعتدال تحقيق علي البجاوي - دار المعرفة - ط 1 - 1963 - ج 1 - ص : 3.
(31) المغني في الضعفاء - ص : 552-553.
(32) الأعلام للزركلي - ج 1 - ص : 5.
(33) تذكرة الحفاظ - ج 1 - ص : 173. (بتصرف).
(34) تذكرة الحفاظ - ج 1 - ص : 173. (بتصرف).
(35) تاريخ بغداد - ج 1 - ص : 224-226.
(36) تهذيب التهذيب - ج 9 - ص : 42-43.
(37) تهذيب التهذيب - ج 9 - ص : 227.
(38) طبقات بن سعد - المجلد 2 - ج 7 - ص : 67.
(39) تهذيب التهذيب - ج 9 - ص : 39-40.

المديني قال : «مدار حديث رسول الله ﷺ على ستة فذكرهم ثم قال فصار علم الستة عند اثني عشر فذكر ابن إسحاق فيهم»[40]. عن ابن معين قال : «قال عاصم بن قتادة لا يزال في الناس علم ما بقي ابن إسحاق[41] وعن الخطيب البغدادي في تاريخه نقل ما جاء في مكانة ابن إسحاق العلمية : قال الزهري : لا يزال بالمدينة علم جم ما كان فيهم ابن إسحاق.. وذكر ابن إسحاق : أعلم الناس بالمغازي، وفي رواية أخرى : كان عالما بالسير والمغازي وأيام الناس، وأخبار المبتدأ، وقصص الأنبياء[42]. وروي عن الخطيب أن ابن إسحاق من أحفظ الناس، وكان إذا كان عند الرجل خمسة أحاديث وأكثر جاء فاستودعها محمد بن اسحاق، وقال : احفظها علي فإن نسيتها كنت حفظتها علي.

* وأما الطائفة الثانية فنجد في مقدمتها الإمام مالك رحمه الله تعالى : ذكر البغدادي : «وكان مالك بن أنس يسيء القول في ابن إسحاق[43]. وذكر كذلك : «وقد أمسك عن الاحتجاج بروايات بن إسحاق غير واحد من العلماء لأنه ينسب إلى القدر ويدلس في حديثه»[44].

وذكر ابن حجر : «وكذبه سليمان التيمي ويحي القطان، ووهيب بن خالد»[45]. وذكر الخطيب أيضا أن هشاما بن عروة قال : «يحدث بن إسحاق عن امرأتي فاطمة بنت المنذور والله ما رآها قط»[46]. وقد ذكر كل من الخطيب في تاريخه. والذهبي في التذكرة والسهيلي في الروض. وابن سيد الناس في عيون الأثر، وابن حجر في التهذيب سبب نيل الإمام مالك من بين إسحاق متفقين على ما معناه : «وأما مالك رحمه الله تعالى فإنه نال منه بانزعاج، وذلك لأنه بلغه أن يقول : أعرضوا على علم مالك فأنا بيطاره فغضب مالك فقال : «انظروا إلى دجال من الدجاجلة»[47].

---

(40) تهذيب التهذيب - ج 9 - ص : 39-40.
(41) تهذيب التهذيب - ج 9 - ص : 39-40.
(42) تاريخ بغداد - ج 1 - ص : 214-215.
(43) تاريخ بغداد - ج 1 - ص : 223.
(44) تاريخ بغداد - ج 1 - ص : 226.
(45) تاريخ بغداد - ج 1 - ص : 223.
(46) تذكرة الحفاظ الذهبي - ج 1 - ص : 173.
(47) تذكرة الحفاظ الذهبي - ج 1 - ص : 173.

إن هذا الاختلاف بين العلماء حول مكانة إسحاق العلمية راجع (والله أعلم) إلى اختلافهم في الأخذ برتب[48] قواعد الجرح والتعديل من جهة، ومن جهة أخرى إلى تمييز البعض منهم دون البعض الآخر بين رواية الأخبار ورواية الحديث. ومن هذا المنطلق نفهم دفاع بعض العلماء عن محمد بن إسحاق وعلى رأسهم بن سيد الناس الذي عنون للأمر بقوله : الأجوبة عما رمي به[49] ويعني إبن إسحاق.

وفي نفس الموضوع يذكر الخطيب : «... أن مالكا عابه جماعة من أهل العلم في زمانه بإطلاق لسانه في قوم...»، كما يذكر الخطيب أن مالكا قال : هشام بن عروة كذاب، وزاد الخطيب قائلا هذا الذي اتهم بن إسحاق بالكذب، قال فسألت يحي بن معين فقال عسى أراد في الكلام فأما في الحديث فهو ثقة، وهو من الرواة عنه[50]. والإمام الذهبي رد قول مالك في ابن إسحاق بقوله : «وأما مالك رحمه الله تعالى فإنه قال عنه بانزعاج»[51].

والذي اتفق عليه الكل أن ابن إسحاق إليه المرجع في المغازي والأيام النبوية مع أنه يشذ بأشياء، وأنه ليس بحجة في الحلال والحرام، نعم ولا بالواهي بل يستشهد به[52] وخير ما اختتم به هذا المبحث هو أن الجرح عند علماء الحديث إذا صدر عن تعصب أو عداوة أو تحاسد...الخ فلا يقبل، ونجد هذا اعتد به غير واحد من علماء الحديث، أمثال الخطيب في الكفاية[53] والقاضي عياض في الإلماع[54]. وفي هذا الصدد يقول الأستاذ فاروق حمادة في باب جرح الأقران بعضهم في بعض : «... فلا يقبل هذا النوع من الجرح لأن عوامل الغيرة والحسد وغيرها من البشريات تحول في الغالب دون الإنصاف... ولهذا لم يقل قول إمام دار الهجرة مالك بن أنس في محمد بن إسحاق صاحب المغازي لأنه جرح صدر عن عداوة ومنافرة»[55].

---

(48) راجع مقدمة ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ص : د-4.

(49) نظرا لطول ما جاء به ابن سيد الناس، اكتفيت بالاشارة إلى الصفحات من 19-22 من ج 1.

(50) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 224-225.

(51) مقدمة ابن الصلاح – تحقيق نور الدين عتر – ص : 99.

(52) تذكرة الحفاظ – ج 1 – ص : 173.

(53) الكفاية في علم الرواية للخطيب ص : 21-23.

(54) الالماع للقاضي عياض ص : 158-160 جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر –ج 2 – 186-187.

(55) المنهج الاسلامي في الجرح والتعديل د.فاروق حمادة. الطبعة 1 دار المعارف 1982. ص : 262-263.

وخلاصة القول ما ذهب إليه محمد حميد الله من أن مالكا عاد إلى مثل ما يحب ابن إسحاق ولا ننسى هنا قول المحدثين أن المعاصرة حجاب. بعد هذا العرض لأقوال أئمة الجرح والتعديل في شخص ابن إسحاق نتساءل عن موقف الدراسات المتأخرة ؟

أ – بعض المتأخرين يشترطون في المؤرخ نفس شروط علماء الحديث في المحدث، مثل ما نجده عند تقي الدين السبكي الذي يشترط في الأخبار أربعة شروط :

1 – الصدق

2 – إذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى.

3 – وأن لا يكون ذلك الذي نقله أخذه في المذاكرة وكتبه بعد ذلك.

4 – وأن يسمي المنقول عنه.

والشرط الخامس لأبي غدة : وهو التحري منه فيما يرويه من الكلام الذي يتضمن غمزا أو جرحا أو خطأ على أحد المعتبرين من السلف[56]. والكافييجي في كتابه «المختصر في علم التاريخ» يشترط هذه الأمور فيقول : ينبغي أن يشترط في المؤرخ ما يشترط في راوي الحديث من أربعة أمور :

– العقل.

– الضبط.

– الاسلام.

– العدالة.

ويأتي موقف هؤلاء على لسان الإمام أبي بكر العربي في كتابه «العواصم من القواصم» قائلا : لتحذروا من المؤرخين، وأهل الأدب، فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين وعلى البدعة مصرين فلا تبالوا بما رددوا ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث[57]. وقول إبن العربي أو موقفه جاء صريحا ولا يحتاج إلى تعليق.

ب – المتأخرون الذين يميزون بين علم الحديث وعلم التاريخ، والسبب في ذلك أن الحديث تترتب عليه الأحكام الشرعية، بينما التاريخ لا يترتب عليه

---

(56) قاعدة في الجرح والتعديل، قاعدة في المؤرخين، تاج الدين السبكي، تحقيق أبي غدة الطبعة 2 حلب 1968 ص : 73.

(57) العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي في موقف الصحابة ص : 139.

هذا، أو كما قال الأستاذ محمد حميد الله : «...فالحديث لا يطلب فيه قصة مربوطة، بل شهادة كل شاهد على معرفة الواقعة وأما التاريخ فهو يبقى على الحديث، ولكن غرضه الإخبار عن الحكاية التاريخية كقصة مربوطة كاملة تبدو من أثقال الكلام بتكرار الأساسي وتكرار البيانات.[58]

وتعتبر سيرة إبن إسحاق عند هؤلاء من المصادر المعتمدة، كما جاء في تاريخ الأمم والملوك للطبري الذي أخذ مغازي إبن إسحاق عن سلمة بن الفضل وعليه بنى تاريخه[59] وجاء في شذرات الذهب : « ومن كتب بن إسحاق أخذ عبد الملك بن هشام، وكل من تكلم في السير فعليه اعتماده.[60]

وأكد خير الدين الزركلي هذا بقوله : وقد اتفق الباحثون على أن ما كتبه ابن إسحاق يعد من أوثق ما كتب في السيرة النبوية[61] وكذلك ابن سيد الناس إذ يقول : «وعمدتنا فيما نورده من ذلك محمد بن إسحاق إذ هو العمدة في هذا الباب لنا ولغيرنا[62] وزاد الدكتور ماهر حمادة وهو بصدد الحديث عن المصادر العربية : أن عمدة الباحثين كانت ولا تزال إبن إسحاق»[63]. وأختم هذا بما قاله الذهبي في ابن إسحاق : «إليه المرجع في المغازي والأيام النبوية ليس بحجة في الحلال والحرام»[64].

5) وفاة محمد بن إسحاق :

لقد اختلف المؤرخون والمحدثون المهتمون بشخص ابن إسحاق فتضاربت آراءهم وتعددت في تاريخ وفاته. ومن هذه الآراء ما يرجع الوفاة إلى سنة مائة وخمسين (150) ومنها ما يقول سنة مائة وواحد وخمسين (151) ومنها ما يقول مائة واثنتي وخمسين (152) ومنها ما يذكر سنة مائة وأربع وأربعين (144)[65]، والبعض الآخر لم يكلف نفسه الخوض في هذا الخلاف، واكتفى

---

(58) مقدمة قطعة من سيرة ابن إسحاق ص : 5.
(59) تاريخ الأمم والملوك للطبري دار الفكر 1979 – المجلد 1 – المقدمة ص : 2.
(60) شذرات الذهب في أخبار من ذهب للذهبي – ج 1 – ص : 130.
(61) وفيات الأعيان لابن خلكان – ج 1 – ص : 290.
(62) مقدمة عيون الأثر دار الآفاق – ج 1 – ص : 12.
(63) المصادر العربية. د.ماهر حمادة، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة – 1980 – ص : 138.
(64) تذكرة الحفاظ – ج 1 – ص : 173.
(65) تاريخ بغداد – ج 1 – ص : 232-233.

بما رواه الجمهور واتخذه مسندا، وانطلق في دراسته كما هو الشأن عند بن سيد الناس في كتابه عيون الأثر[66]. إلا أن الإجماع يكاد يكون في أغلب الروايات وأقربها إلى الصحة سنة 151 هـ الموافقة لثالث وسبعين وسبعمائة ميلادية (773 م) بهذا التاريخ قال ابن سعد في طبقاته[67]. والسهيلي في الروض الأنف[68]. وابن حجر العسقلاني في التهذيب[69]. خير الدين الزركلي في الأعلام[70]. بينما رجح الخطيب البغدادي[71] ما ذكره البراء وهو سنة (152 هـ) تاريخا لوفاته. أما الذهبي في تذكرته فلم يؤكد على سنة معينة إذ اكتفى بقوله : (مات سنة 151، قاله جماعة، وقبل سنة اثنتين[72]. ولعل الذهبي في إشارته : (قال جماعة) إشارة إلى ذكرته. وقد عاد البغدادي ليقول : (... على أن ابن البارودي في روايته قد وهم على علي في قوله بوفاة ابن إسحاق سنة 144 كما وهم من دونه[73]. وتجنبا لكل ما من شأنه أن يخرج بي إلى نطاق ضبط تاريخي رأيت أن أقتصر على المشهور من كلام المؤرخين في تحقيق ابن إسحاق إذ أن إضافة سنة أو سنتين أو نقصهما من عمره لا يعتبر من قبيل الأمور الهامة التي تمي جوهر الأشياء، فقد توفي ابن إسحاق سنة 151 هـ ودفن في بغداد بمقبرة الخيرزان[74].

المبحث الثاني : ماذا عن عبد الملك بن هشام

1 - نسبه :

ذكر السهيلي أن عبد الملك بن هشام حميري معافري من مصر وأصله من البصرة، توفي بمصر ثلاث عشرة ومائتين[75] وصاحب شذرات الذهب جاء بكلام جد مختصر بقوله : (... عبد الملك بن هشام البصري.. نسابه سكن مصر وبها توفي سنة ثماني عشرة ومائتين[76].

(66) عيون الأثر - ج 1 - ص : 6-12.
(67) طبقات ابن سعد - ج 7 - المجلد 2 - ص : 67.
(68) الروض الأنف للسهيلي ص : 4-5.
(69) تهذيب التهذيب لابن حجر - ج 9 - ص : 43-44.
(70) الأعلام للزركلي ص : 232-233.
(71) تاريخ بغداد - ج 1 - ص : 232-233.
(72) تذكرة الحفاظ طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ - ج 1 - ص : 173.
(73) تاريخ بغداد - ج 1 - ص : 232-233.
(74) شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي، طبعة بدون تاريخ. ج 1 ص : 230.
(75) الروض الأنف السهيلي ص : 4-5.
(76) شذرات الذهب لابن عماد - ج 2 - ص : 45.

أما الإمام محمد بن جعفر الكتاني رحمه الله تعالى فقال : «أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري المصري المتوفى بها سنة ثمان عشرة ومائتين[77] ويعتبر ابن خلكان من بين الذين انفردوا في قولهم بوفاة ابن هشام سنة 213 هـ، إذ يقول : «هو أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري... وهو من مصر، أصله من البصرة، وتوفي بمصر في سنة ثلاث عشرة ومائتين رحمه الله»[78].

أما الأستاذ طه عبد الرؤوف سعيد فيقول : (هو عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري البصري، والمعافري نسبة إلى المعافرين، يعفر قبيل كبير ينتسب إليه خلق كثير بعضهم من اليمن، عامتهم بمصر، قد اختلف في نسبه فقيل قحطاني، وقيل عدناني، ولكن شهرته بالحميرية تجعلنا نرجح أنه حميري من قحطان، ولد بالبصرة وتلقى العلم فيها، وتاريخ ولادته مجهول، رحل إلى مصر وأقام بها، وتوفي رحمه الله بمصر في الفسطاط عام (213 هـ)[79].

وزاد الأستاذ عبد الرؤوف سعيد نقلا عن صاحب تاريخ مصر لأبي سعيد عبد الرحمان بن أحمد بن يونس، وتاريخ أبي سعيد هذا كان مخصصا للغرباء القادمين على مصر : (عبد الملك بن هشام... توفي لثلاث عشرة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ثمان عشرة ومائتين بمصر، وقال أنه ذهلي وحميري معافري...)[80] وإلى غير ذلك من المراجع والمصادر التي ثبتت هذا.

2 - شيوخ عبد الملك بن هشام :

يذكر السهيلي زياد بن عبد الله البكائي في حديثه عن رواة كتاب ابن إسحاق، وقد خصه بترجمة، قائلا : «... يذكر البكائي لأنه شيخ ابن هشام، وهو أبو محمد زياد بن عبد الله بن طفيل بن عامر القيسي العامري من بني عامر بن صعصعة ثم من بني البكاء، واسم البكاء ربيعة... والبكاء هذا ثقة خرج عنه البخاري في كتاب الجهاد، وخرج عنه مسلم في مواضع من كتابه، حسبك بهذا تزكية، وقد روى زياد عن حميد الطويل، وذكر البخاري في التاريخ عن

---

(77) الرسالة المستطرفة لمحمد بن جعفر الكتاني – الطبعة الثانية – دار الكتب العلمية – بيروت 81/80.
(78) وفيات الأعيان لابن خلكان تحقيق د.احسان عباس – المجلد 3 – ص : «ل».
(79) مقدمة سيرة ابن هشام – تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد – ص : «ل».
(80) مقدمة سيرة ابن هشام – تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد – ص : «ل».

وكيع قال: زياد أشرف من أن يكذب في الحديث»[81] وقد كان ابن هشام يقدر هذا الشيخ حق قدره إذ يقول في صدر كتابه، وأنا تارك أشياء بعضها يشنع الحديث به، وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته. وجاء في كتاب «ثرات الإنسانية» عن شيوخ ابن هشام ما يلي:

«... أخذ على نحويي البصرة وأدبائها وهو في السيرة يروي عن يونس بن حبيب (ت 182 هـ) وأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 218 هـ)... وأبي محرز خلف الأحمر مات في حدود (ت 180 هـ)، وأبي يزيد الأنصاري (ت 215 هـ) ولا نراه يروي عن الأصمعي...»[82].

3 - **مؤلفاته**: ومما يذكره حاجي خليفة: تهذيب سيرة ابن إسحاق الذي أصبح يعرف بسيرة ابن هشام وله كتاب في شرح ما وقع في أشعار السير من الغريب[83] وتكاد جل المصادر والمراجع تتفق على مؤلفات عبد الملك بن هشام. أما ما جاء في كتاب تراث الإنسانية عن مؤلفات ابن هشام فهو كالتالي: (وكان ميله إلى الأخبار شديدا، ومن هذا كان اشتغاله بالمغازي والسير، ومن آثاره:

- كتاب التيجان في ملوك حمير، وهو يرويه بسنده عن وهب بن منبه، وفيه رواية عن محمد بن السائب الكلبي كما في الصفحة (132) وقد طبع في الهند في بلدة حيدر آباد الدكن سنة (1347 هـ). ويذكر من تأليفه: في شرح أخبار الغريب في السيرة، ويذكر بعض العصريين من تأليفه[84]:

- القصائد الحميرية وأنها طبعت. (إلا أن المؤلف يقول: ولم أقف على هذا الكتاب ولا رأيت أحدا من القدماء ذكره له). ويوجد من المطبوعات القصيدة الحميرية لنشوان بن سعيد الحميري (ت 573). أغلب الظن أن هذا ظن هذه القصيدة لابن هشام لمكان نسبة الحميري[85] أما ابن خلكان فقد قال في حديثه عن مؤلفات إبن هشام: (... وله كتاب في أنساب حمير وملوكها. وكتاب في شرح ما وقع في أشعار السير من الغريب فيما ذكر لي... وهذا

(81) الروض الأنف للسهيلي ص: 4-5.
(82) تراث الإنسانية - ج 1 - ص: 782.
(83) كشف الظنون المقطع 10/2-10/3.
(84) تراث الانسانية - ج 1 - ص: 782.
(85) وفيات الأعيان - المجلد 3 - ص: 177.

ابن هشام هو الذي جمع سيرة رسول الله ﷺ من المغازي والسير لابن إسحاق وهذبها ولخصها وشرحها السهيلي وهي الموجودة بأيدي الناس المعروفة بسيرة ابن هشام[86].

وفي تهذيب إبن هشام لسيرة ابن إسحاق يقول حاجي خليفة : «.. أحسن وأجاد»[87]. أما دائرة المعارف الإسلامية فمما جاء فيها : «... وصنف إلى جانب تهذيبه لسيرة النبي التي كتبها ابن إسحاق كتاب : قصص الأنبياء وملوك عرب الجنوب أسماه كتاب التيجان»[88].

4 - مكانة عبد الملك بن هشام العلمية :

يقول الإمام السهيلي في الروض الأنف وهو بصدد الحديث عن مكانة ابن هشام العلمية «وأما عبد الملك إبن هشام فمشهور بحمل العلم متقدم في علم النسب والنحو»[89]. أما فريد وجدي فيكتفي بإقرار ما أشار إليه السهيلي، إذ يقول... عبد الملك بن هشام... نحوي عربي[90]. ومما في كتاب تراث الإنسانية.. عبد الملك بن هشام.. نشأ في البصرة وتلقى العلم فيها.. وبرع في الأدب والعربية حتى وصف بالنحوي وأخذ عن نحويي البصرة وأدبائها، وهو في السيرة يروي عن يونس بن حبيب (ت 182 هـ)»... وقد رحل إلى مصر بعد أن اكتمل علمه في البصرة، واستقر بها ونشر فيها علمه، حتى صار عالم مصر في الغريب والشعر وحين ورد الشافعي مصر كان ابن هشام بها وقيل له لو أتيت الشافعي فأبى أن يأتيه، ثم قيل لو اتيته فأتاه فذاكره أنساب الرجال، فقال له الشافعي بعد أن تذاكرا طويلا، دع عنك أنساب الرجال فإنها لا تذهب عنا وعنك، وخذ في أنساب النساء، فلما أخذ في ذلك بقي ابن هشام مبهوتا وكان ابن هشام يقول بعد ذلك : ما ظننت أن الله خلق مثل هذا[91]. وفي كتاب تراث الإنسانية عن مكانة ابن هشام العلمية ما يلي : «وكان ميله إلى الأخبار شديدا ومن هذا كان اشتغاله بالمغازي والسير»[92].

(86) كشف الظنون المقطع 10/2-10/3.

(87) كشف الظنون - لحاجي خليفة - المقطع 10/2-10/3.

(88) دائرة المعارف الانسانية ص : 297.

(89) الروض الأنف للامام السهيلي ص : 4-5.

(90) دائرة المعارف الانسانية ص : 287.

(91) ثرات الانسانية - ج 1 - ص : 782-783.

(92) ثرات الانسانية - ج 1 - ص : 782-783.

وأضيف بأن المكانة العلمية لابن هشام في تهذيبه لسيرة ابن إسحاق تزداد أهمية إذا علمنا أنه يروي أخبار سيرته عن ابن إسحاق بواسطة راو واحد وهو زياد بن عبد الله البكائي، هذا الذي وصف بأنه أثبت الناس في سيرة ابن إسحاق[93]. وبهذا كان زياد أتقن من روى السيرة عن ابن إسحاق، وقد كان ابن هشام يقدر إتقان زياد بن عبد الله حق قدره، يقول ابن هشام : «وأنا تارك أشياء بعضها يشنع الحديث به، وبعض يسوء الناس ذكره، وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته»[94].

وأختم هذا المبحث بما قاله حاجي خليفة في تهذيب ابن هشام لسيرة ابن إسحاق : «علم السير... أول من صنف فيه الإمام المعروف بمحمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي... وهذبه أبو محمد عبد الملك بن هشام... فأحسن وأجاد»[95] ويكفي هذا تقييما لمكانة ابن هشام العلمية».

(93) ثرات الانسانية - ج 1 - ص : 782-783.
(94) سيرة ابن هشام تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد - ج 1 - ص : 6.
(95) كشف الظنون لحاجي خليفة المقطع 10/2-10/3.

منهج محمد بن إسحاق في كتابه

تمهيد للفصل :

الكل يعلم أن العرب مخافة أن يضيع القرآن الكريم بادروا إلى جمعه، ونفس الشيء فعلوا بالسيرة المطهرة، حيث خافوا أن يغيب عنهم حفاظ السيرة وروادها، وأن يشوبها الوهم أو يتسلل إليها الخلط والافتراء، وتأتي السيرة النبوية في الدرجة الثانية لكتابة السنة النبوية : فالسنة النبوية دونت في حياة محمد ﷺ، بأمر منه، أما تدوين مغازي وشمائل الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام فقد جاء متأخرا بحيث أن أصحابه رضوان الله عليهم كانوا ينقلون سيرته شفويا. وقد انبرى لتاريخ السيرة بعض الفقهاء، ومن الأوائل عروة بن الزبير بن العوام المدني المتوفى سنة (92 هـ) وشرحبيل بن سعد المتوفى (سنة 123 هـ)...

ثم تأتي طبقة أخرى بعد هؤلاء تعنى بالسيرة عناية خاصة من أبرز رجالها عبد الله بن أبي بكر بن حزم المتوفى (135 هـ) وعاصم بن عمر بن قتادة (ت 20 : هـ) وابن شهاب الزهري (ت 124 هـ).. ويغلب على منهج هؤلاء حشد الآثار وتسجيل صادق وجلي للوقائع والشؤون. وقد جاءت بعد هؤلاء طبقة أخرى تتلمذوا لهم، وكانت نزعة التخصص عندهم أظهر، ومن أبرز رجالاتها موسى بن عقبة (ت 141 هـ)، ومعمر بن راشد (150 هـ)، ومحمد بن إسحاق (ت 151 هـ)، غير أن مصنفات هؤلاء قد بادت مع الزمن ولم يصل إلينا منها سوى شذرات ضئيلة، باستثناء محمد بن إسحاق الذي عرفت سيرته بين العلماء ومنذ عهد بعيد بسيرة ابن هشام[96] وبصدد هذا يقول ابن خلكان : «وابن هشام هذا هو الذي جمع سيرة الرسول ﷺ من المغازي والسير لابن إسحاق

---

(96) تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون ص : 11.

و هذبها ولخصها، وهي السيرة الموجودة بأيدي الناس المعروفة بسيرة ابن هشام[97]. هذا إضافة إلى قطع عثر عليها بخزانة جامع القرويين بفاس بعدما كان يظن أن هذا الكتاب فقد بأكمله، ووقع اليأس من العثور على شيء منه. والقطعتان من تحقيق الأستاذ محمد حميد الله بمشاركة الأستاذ محمد الطاهر الفاسي في عمليتي التصحيح والمقارنة[98] فما هي أهمية هذا الاكتشاف العلمي ؟

النتيجة الأولى : بعد أن كان الدارسون يعتمدون في دراستهم لسيرة ابن إسحاق على ما كتبه ابن هشام أمكن منذ تاريخ هذا الإكتشاف الأخذ عن المصدر مباشرة.

النتيجة الثانية : هذا الأخذ المباشر سيسمح ولاشك بوضع البصمات الأولى على منهج ابن إسحاق.

فما هو إذن منهج ابن إسحاق في تدوينه لسيرة الرسول ﷺ ؟... إن ما قام به محمد بن إسحاق يمكن أن نسميه علم السيرة، وهو ما يقابل في التاريخ العام علم المراجع التاريخية أو علم الكشافات إذ الخطة العلمية التي سار عليها في تأليفه، هو أنه أورد ضروبا - لم يتعرض أحد لذكر شيء منها - هذه الضروب استقاها من اهتمامه المبكر بالمادة :

1 - جمع الأخبار :

إن التأليف في السيرة وتاريخ المسلمين قد بدأ في وقت مبكر، وعلى هذا فبعد أن كانت الاجيال الأولى التي شاهدت الوقائع والأحداث، واشتركت فيها ترويها شفاها لتحملها إلى الجيل الذي بعدها في شكل عام، إذا لم تكن هذه المعلومات مبوبة في أبواب، لا حسب السنين، إلا أنها معلومات علمها من شهد الوقائع... بعد هذا لم يكد ينته القرن الأول حتى وجدنا من سلك مسلكا آخر في جمع الأخبار، هذا المنهج الجديد هو جمع الأخبار التي تتعلق بالحادثة الواحدة وضم بعضها إلى بعض وتقييدها في رسالة أو كتاب. لقد كان هذا شأن ابن إسحاق، وضربه الأول يقول أحمد أمين : (ولابن إسحاق فضل في جمع الأحداث

---

(97) وفيات الأعيان لابن خلكان.

(98) قد تم طبع الكتاب من قبل معهد الدراسات والأبحاث للتعريب. والكتاب من الحجم المتوسط، والدفتان من الورق المقوى، كتب عليهما عنوان الكتاب : سيرة ابن إسحاق المسماة لكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تأليف محمد بن إسحاق بن يسار (85-151 هـ) تحقيق وتعليق محمد حميد الله. طبعة (1396 هـ).

وترتيبها وتبويبها وسلسلتها، وربما كان أول من فعل ذلك، وحذا حذوه من بعده...)[99].

إن الوقت بالنسبة لابن إسحاق كان سانحا لمثل هذا المنهج في التأليف (إذ عرفت الحركة العلمية في المجتمع الإسلامي عموما مدونات جامعة. ويتجلى ذلك في وجود مناطق مختلفة من الدول الاسلامية تضم عددا من علماء الحديث وصفوا بأنهم أول من صنف الكتب، أو أول من صنف الحديث.. في نفس الوقت ألف ابن إسحاق... في التاريخ[100].

2 – السند المرسل[101]:

إن ابن إسحاق في منهجه قليل الاسناد في القسم الأول[102] وهو بهذا يضع اللبنات الأولى للفارق الموجود من حيث السند بين علم السير والأخبار من جهة، والحديث الشريف من جهة أخرى، وقد جاء في كتاب تراث الإنسانية: (... وتفارق السير والأخبار في هذا الحديث عن الرسول ﷺ، فالحديث الصحيح يجب أن يكون متصل السند لا يسقط فيه أحد من رجاله، ويرد في السيرة المراسيل وغيرها[103] وقد أشار الإمام ابن تيمية بدوره إلى هذا الأمر بقوله: (ثلاث أمور... التفسير والملاحم والمغازي... الغالب عليها المراسيل مثل ما يذكره... ابن إسحاق)[104].

وإذا كان ابن إسحاق قليل الإسناد في القسم الأول فهو كثيره في الآخرين، والغالب هو السند المرسل، وقد أشار إلى هذا ابن سيد الناس بقوله، (... غير أني قد أجد الخبر عنده مرسلا)[105]. ويمكننا كل هذا من إثبات جانب من جوانب منهج ابن اسحاق، وإلى أي حد كان يلتزم في ترتيب مادته وإعدادها لربطها بالمادة السابقة، وبهذا كانت منهجيته تطورا بعيد المدى في تصنيف المادة التاريخية التي يستقيها من الجيل السابق.

(99) ضحى الإسلام، أحمد أمين – ج 1 – ص: 330.
(100) تاريخ التراث العربي لسزكين – ج 1 – ص: 229. بتصرف.
(101) المرسل: هو ما رفعه التابعي إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ومختلف في حجيته.
(102) ضحى الإسلام لأحمد أمين – ج 2 – ص: 330 بتصرف.
(103) تراث الإنسانية لمجموعة من المفكرين – ج 1 – ص: 781.
(104) مقدمة في أصول التفسير تأليف تقي الدين أحمد بن تيمية. تحقيق عدنان زرزور – الطبعة الثانية – القاهرة 1397 ص: 17.
(105) عيون الأثر لابن سيد الناس دار الآفاق – ج 1 – ص: 12.

وقد وقفت على مصداقية هذا الأمر في القطعة الثانية من الكتاب الذي أشرت إليه سابقا. فهو يروي عن عاصم بن عمر[106] وعبد الله بن أبي بكر[107] ويكثر من الرواية عن الزهري. مثلا في باب : من عذب في الله بمكة من المؤمنين[108] نا يونس بن بكير عن إسحاق عن الزهري قال : نا : الزهري قال...الخ.

ونا : يونس عن ابن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله بن أبي ثور[109] عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : دخلت على رسول الله ﷺ وهو مضطجع على خصفه وأن بعضه لفي التراب، متوسدا وسادة آدم محشوة ليفا فوق رأسه إهاب معطون معلق في سقف العلية، وفي زاوية منها شيء من قرظ

بعد التيقن من أخذ ابن اسحاق بالسند المرسل في مروياته وهو يسير في ذلك وفق منهج مادته إذ السير الغالب عليها المراسيل نتساءل عن بقية خصائص منهج ابن إسحاق ؟

انطلاقا من المثالين السابقين يمكن أن نستشف بعض هذه الخصائص، وهي في نفس الوقت تمثل الضرب الثاني من منهج ابن إسحاق : وذلك باستعماله اللفظ الخاص بسرد التاريخ وحكايته، وهو الفعل الماضي المجرد من العلامات الدالة على المتكلم. وكان خطابه يسرد نفسه بنفسه، وتكون حصيلة هذا جمل تقريرية محايدة مما يطمئن له القاريء فالمؤلف أو المصنف محايد لذلك يقبل خطابه بدون تردد. وهنا تظهر منهجية الخطاب التاريخي عند ابن إسحاق، إذ يسعى إلى الإقناع باستدلالات خاصة تنطق أساسا من الاعتماد على القرآن والحديث ومثاله ما سبقت الإشارة إليه من قول المؤلف حدثنا[110] وهو يريد المزيد من التأكيد على الحقيقة، ونوعا من البرهان عليها، وبالتالي لا يطعن فيها، بالاضافة إلى النقل عن الثقة واختيار أهم الأسانيد بحسب المادة التي يؤلف فيها، وابن إسحاق في كل ذلك كان منهجه يتأرجح بين ضرورتين :

---

(106) عاصم بن عبد الله عاصم بن عمر بن الخطاب (ت 132 هـ) تقريب التهذيب - ج 1 - ص : 383.

(107) تقريب التهذيب - ج 1 - ص :405.

(108) قطعة من كتاب المغازي - الجزء الرابع - ص : 169.

(109) عبيد الله بن عبيد الله بن ثور المدني مولى من بني نوفل ثقة من الثالثة. تقريب التهذيب - ج 5 - ص : 53.

(110) لا خلاف بين أحد الفقهاء المحدثين والأصوليين بجواز إطلاق : حدثنا أخبرنا وأنبأنا ونبأنا وخبرنا من قول المحدث ولفظه وقراءته وإملائه/الالماع للقاضي عياض ص : 122-123.

1 – ضرورة المحافظة على أحداث السيرة النبوية، ولأن رجال الفقه والحديث كانوا يتتبعونه وهذا لا يعني الشك في التزام ابن إسحاق جانب الأمانة والحرص في رواية أحداث السيرة النبوية.

2 – ضرورة نشر منهج خاص لحركة تدوين أحداث التاريخ الإسلامي من تسجيل لأحداث حياة صانع هذا التاريخ محمد بن عبد الله عليه أزكى الصلاة والسلام، وبالتالي إشباع حاجات البيئة الإسلامية في هذا الجانب.

إن هذه المقاييس المعتمدة في منهج ابن إسحاق هي ما يسمى اليوم بالمنهج الموضوعي في كتابة التاريخ، وعلى هذا، فوظيفته كانت منحصرة في تثبيت ما هو ثابت بمنهج إسلامي، وبهذا المنهج التاريخي أو العمل التاريخي في منهج ابن إسحاق كان منحصرا في نقل السيرة النبوية محفوظة ضمن المنهج الواقعي. ويمكن ضبط المنهج الموضوعي لدى ابن إسحاق بما يلي :

أ – لا نجد في منهج ابن إسحاق ما يفيد الاحتياط مثل : أخبرني مخبر، أو أخبر غير واحد، وحدثوا عنهم.. فهذه الصيغ التي يسميها المؤرخون القدامى والثقات صيغا تفيد الاحتياط، لا نجد استعمالها عند ابن إسحاق، وهذا التجنب مسلك أساسي في إيراد الأخبار عند ابن إسحاق، ويعزز هذا بما قاله ابن حبان : لم يكن أحد بالمدينة يقارب ابن إسحاق في قلمه ولا يوازيه في جمع وهو من أحسن الناس سيقا للأخبار إلى أن قال : وكان يكتب عمن فوقه ومثله ودونه، فلو كان ممن يستحل الكذب لم يحتج إلى النزول، فهذا يدل على صدقه[111].

ب – عملية استنباط الأحكام والمباديء والمعاني من هذه الأخبار لم يكن لها كبير اهتمام عند ابن اسحاق، وهذا المنهج من شأنه أن يحفظ جميع الحقائق والأحداث التي يحتضنها الزمن أمام الأجيال، بحيث كم من حقيقة سجلت، وأمجاد حفظت وأبرياء أنصفوا بفضل المنهج القائم على النزاهة في تأدية الأمانة العلمية، وبهذا المنهج المتبع لم يحبس ابن إسحاق نفسه ضمن ألغاز مغلقة لا سبيل إلى الخروج منها بأي تحليل فجاءت سيرته حقيقة وواقعا لا يتصور فوقه، ولا يطمع في أكثر منه بعد أن مضى على حياته الطبيعية ﷺ زمن طويل.. هنا يقول الندوي : (... جل ما هناك أنها محاولات وجهود يشكر عليها هؤلاء المؤلفون

(111) تهذيب التهذيب – ج 9 – ص : 45-46.

(112) السيرة النبوية لأبي الحسن الندوي مراجعة وطبع عبد الله بن إبراهيم الأنصاري – المكتبة المصرية – بيروت 1979م – ص : 14.

ويوجرون عليها، وهي ثمرة عامة خالدة، يجد فيها كل جيل من البشر، وكل طبقات الناس حظهم من الهداية والنور والتقليد والاقتداء)[112].

والضرب الثالث في منهج ابن إسحاق هو الاستشهاد بالشعر، إذ نجده كثيرا ما كان يستشهد بالشعر عقب كل حادثة أو أثناءها، قد يسوقه دليلا إضافيا وهو في الغالب يقصد في الاستشهاد بالشعر إقامة الحجة وإثارة العواطف والانفعالات، فوظيفة الشعر تعتبر عملية من صلب المادة مثل ما نجده في الصفحة رقم 12، إذ بعد الحديث عن معارضه ذبح عبد الله من طرف القوم بزعامة المغيرة بن عبد الله بن عمر وكان عبد الله بن أخت القوم، استشهد ابن إسحاق على هذا بشعر :

واعجبني من قتل عبد المطلب — وذبحه خرقا كمثال الذهب
يا شيب لا تعجل علينا بالعجب — فما ابننا بشرط القوم النجب
ولاابنكم بالمستدل المتعصب — نفاديه[*] بالمال حتى نحترب
سوف أفديه بمالي والسلب — وسوف ألقي دونه من الغصب

من كل ما سبق يتبين أن هاتين القطعتين يعتمد عليهما بصفتهما وثيقة تاريخية وهذا يعطيهما هويتهما وتميزهما، إذ الفضل في زيادة التيقن من خصائص ابن إسحاق يرجع إليهما. فخاصية الالتزام بالموضوعية – كما في القطعتين – عند بن إسحاق من النادر أن تجده عند غيره.

وابن إسحاق بعمله هذا يجسد مفهوم الورع عند المؤرخ المسلم والمتمثل في التزام الصدق والأمانة قدر الامكان، وهما ما يسمى في عصرنا هذا بالروح العلمية، تزداد هذه الروح وضوحا في قول محمد بن إسحاق بشأن الأشعار الواردة في سيرته : لا علم لي بالشعر[113] إلا أن ابن سلام لم يقبل منه هذا العذر بقوله : (... ولم يكن ذلك له عذرا)[114] وهذا يجعلنا نتساءل السؤال التالي :

ما قيمة الأشعار الواردة في سيرة ابن إسحاق من حيث المنهج ؟ ؟ ؟

---

(112) السيرة النبوية لأبي الحسن الندوي مراجعة وطبع عبد الله بن إبراهيم الأنصاري – المكتبة المصرية – 1979م ص : 14.

(*) قال الأستاذ محمد حميد الله (بهامش المخطوطة) كذا قال : أما هو نفديه بالأموال. صح.

(113) ابن سلام الجمحي – طبقات فحول الشعراء – ص : 7.

(114) ابن سلام الجمحي – طبقات فحول الشعراء – ص : 8.

قبل الاجابة عن هذا السؤال نشير إلى موقف ابن سلام من هذه الأشعار إذ يقول : «وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غثاء منه، محمد بن إسحاق بن يسار»[115] وزاد يقول : فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط، وأشعار النساء فضلا عن الرجال ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعارا كثيرة وليس بشعر، إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف، أفلا يقول أو أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر أو من أداه منذ آلاف السنين[116] وأضاف يقول : «... فلو كان الشعر مثل ما وضع ابن إسحاق ومثل ما روى الصحفيون ما كانت إليه حاجة ولا فيه دليل علم».[117]

لقد غاب عن ابن سلام أن محمد بن إسحاق لم يخرج عن المنهج المتبع عند االأدباء في جمع مادتهم الأدبية، فعلم الأدب مادته متنوعة وهي في تنوعها يمكن أن توجد في مصادر متنوعة وعديدة مختلفة اختلاف صور الحياة وطبيعتها التي يعبر الأدباء عنها، فتصريح ابن إسحاق يرتبط بمنهجه الموضوعي، وباعتباره عالم محصل وظيفته جمع المادة في هذا الباب. ومن هنا فكل ما يبتغيه هو أن يجد المادة الأدبية من شعر أو نثر أو حكاية أو قصة أو أخبار متنوعة ليفيد منها في تأليفه، وهو بهذا لم يخرج عن منهج الأدباء إذ جاءت مادته شبيهة بالمصادر المدونة عند الأدباء التي هي متنوعة غاية التنوع منها الكتب الجامعة، والدواوين الشعرية، ومنها المسودات التي يخلفها الأدباء والرسائل المتبادلة بين العلماء ومنها أيضا أصناف كثيرة من المدونات المجهولة المؤلف تكثر الإشارة إليها والنقل عنها في كتب الأدب. وفي هذا يقول د.جاسم النجدي : «ومن مثل المجاميع الأدبية المجهولة المؤلف التي نرى الأدباء يكثرون من اعتمادها في تأليفهم كالذي نلاحظه في كتاب الخريدة في ترجمة الوزير ابن عمر الباجي... وزاد يقول : وشبيه بهذه المجاميع الأدبية التي اعتمدوها مصادر في تأليفهم تلك التعليقات المتفرقة التي نلاحظ النقل عنها كثيرا في الكتب الأدبية وهي تعليقات ترد الإشارة إليها كثيرا من مثل قول ابن بسام : «وجدت في بعض التعاليق بخط أدباء قرطبة»[118].. وزاد الدكتور جاسم معلقا على هذا المنهج بقوله : «...إذا كانت المدونات

---

(115) ابن سلام الجمحي – طبقات فحول الشعراء – ص : 7–8.

(116) ابن سلام الجمحي – طبقات فحول الشعراء – ص : 7–8–9.

(117) ابن سلام الجمحي – طبقات فحول الشعراء – ص : 11–12.

(118) مجلة المورد ص : 137–138.

مصادرها مجهولة بحسب ما تستوجبه طبيعة البحث التي يتصدون له، لم يكن غريبا أن ترى بعضهم يعتمد أي صنف يصادفه من المدونات إن كان ذا علاقة ببحثه ما دام هذا البحث لا علاقة له بحكم ديني وشرعي، فيستوجب التحرج والدقة»[119] من مثال ما نلاحظه عند أبي الفرج الأصفهاني (من اعتماده على الكتب التي يعدها أبو الفرج نفسه ضئيلة التحصيل قليلة الفائدة)[120].

ومثل ما نراه عند الثعالبي في يتيمته، إذ ينقل في ترجمة أحد الأدباء بيتين وجدهما على ظهر دفتر هذا الأديب[121] وختم الدكتور جاسم هذا البحث بقوله : «وفي نفس الوقت لا يعني هذا أن المصادر المدونة التي اعتمدها المؤلفون في الأدب كانت جميعا من هذا النوع المجهول، فهناك كثير من الإشارات التي تدل على اعتمادهم الدواوين والكتب الموثوقة المنقولة عن مؤلفيها...

إن المصادر المدونة المجهولة المؤلف التي اعتمدها المؤلفون القدامى في الأدب لا يشكل اعتمادها عيبا أو نقصا أو عدم دقة في مجال البحث فيما نرى... إذ أن الباحثين في الأدب حتى العصر الحاضر يعتمدون مصادر شبيهة بما تقدم، ولعله من المعروف بين الباحثين في الأدب المعاصرين أن هناك كثيرا من المجاميع المخطوطة المجهولة المؤلف التي اعتمدها أكثر من باحث أدبي في الوقت الحاضر»[122].

بعد هذا التوضيح بطبيعة المنهج السائد عند الأدباء أنفسهم قديما وحديثا في جمع مؤلفاتهم يتوضح لنا أن ابن إسحاق لم يخرج عن المألوف، وبالتالي فالنقد الموجه له من طرف ابن سلام على أنه ممن أفسد الشعر وهجنه بحجة أنه ينقل عن المجهولين، أقل ما يمكن أن يقال في هذا النقد : (فيه إفراط في الشك)، فإذا كانت وظيفة النقد الداخلي والخارجي للمصدر تحمي المؤرخ من الوقوع في أغلاط هائلة، والنتائج التي يصل إليها بالغة الأهمية باستبعاده للوثائق الزائفة والكشف عن المنحولات والمنسوبات كذبا وتحديده للظروف التي نشأت فيها الوثائق التي شوهها الزمن، وتقريبها إلى مصادرها. فرغم كل هذه الايجابيات

---

(119) مجلة المورد ص : 137-138.
(120) كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ط دار الكتب المصرية (المعربة)ص : 223.
(121) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر لأبي منصور الثعالبي ط السعادة -ط 2 - 1956 - ص : 56.
(122) مجلة المورد ص : 137.

فلابد من الحيطة والحذر، يقول المستشرق بول ماس : «... هذا حق ولكن ينبغي الا نقنع بهذا اللون من النقد وينبغي أيضا ألا نسيء استعماله... فإن الإفراط في الشك والاتهام في هذه الأمور يكون له نفس النتائج الضارة التي للإفراط في الثقة والاعتقاد»(123).

ومن جهة أخرى، فابن سلام لم يضف شيئا جديدا لما قاله ابن إسحاق نفسه التزاما بمنهجه الموضوعي عندما قال (لا علم لي بالشعر). وأمام هذا الأمر أي عدم قدرة ابن سلام الكشف عن التغييرات وعن التوسع والاختصار، والإضافات والنقل والحذف إن كان هناك شيء من هذا كله، فمن الحكمة كما يقول عبد الرحمان بدوي : «أن يعترف المرء بعجزه عن التمييز بدلا من افتراض الفروض بعد الفروض»(124).

وقد حاول صاحب تاريخ النقد الأدبي عند العرب أن يخرج ابن سلام من ورطته هاته بقوله : «... ولعله كان يرد بهذا على من يتطاولون على الحديث في نقد الشعر من معاصريه، وهم لا يملكون ما يسعفهم على ذلك، ولكنه بدلا من أن يصرح بالهجوم عليهم بحجة نقده إلى ابن إسحاق كاتب السيرة»(125). بصفة خاصة. وإلى هذا يشير عبد الرحمان بدوي بقوله : «المؤرخون أنفسهم يعترفون على أن قواعد النقد والتصحيح لم توضح إلا في وقت متأخر». وزاد يقول في موضع آخر وبنفس المعنى «فإن العلماء المحصلين أنفسهم – ومهمتهم أن ينشروا الوثائق – لم يكتشفوا فن تصحيح النصوص من أول وهلة»(126).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن موقف ابن هشام من الشعر الوارد في سيرة ابن إسحاق كان يسير وفق ما كانت تقتضيه ظروف عصره في نقد المصدر. وعلى ذكر أثر ثقافة العصر في منهج التدوين : رُبّ سائل يتساءل :

هل تأثر ابن إسحاق بمنهج المحدثين السائد في عصره ؟ ؟ ؟

---

(123) النقد التاريخي تحقيق عبد الرحمان بدوي ط 3 الفصل 2، الناشر وكالة المطبوعات السعودية ص : 75-77.
(124) نفس المرجع ونفس الصفحة.
(125) تايخ النقد الأدبي عند العرب ص : 232.
(126) النقد التاريخي – عبد الرحمان بدوي – ص : 53.

إن هناك حقيقة لا تخفى على دارسي ومتتبعي تاريخ الحضارة الإسلامية ألا وهي أن دراسة السيرة النبوية حظيت باهتمام أكبر ونشاط أكثر على غرار ما هو عليه الحال في العلوم الأخرى، وخاصة علم الحديث و لم يكن هذا الاهتمام المتزايد بسيرة رسول الله ﷺ لينمو مستقلا، ومعتمدا على ما لهذا العلم من الخصائص، وإنما كان عليه أن يعتمد على العلوم الأخرى كالقرآن والحديث، ومن الواضح أن العلاقة الموجودة بين هذه العلوم من حيث تشابه المادة العلمية فيما بين هذه العلوم، ووحدة النصوص التي تعتمد عليها من حيث المادة والمنزلة الدينية، قد يؤدي بالبعض إلى القول بتأثر كل منهما بالآخر في مجال الدراسة فالترابط المشار إليه ترابط في الأصول، إذ هناك خصوصيات تفرضها المعركة العلمية في كل علم من العلوم، وفي هذا المجال ذهب البعض إلى القول بأن ما توصل إليه علماء الحديث من منهج علمي في الرواية والدراسة والتأليف، كان أساسا لكل علم من علوم العربية الأخرى «فكان منهج علماء الحديث هو الأصل المقلد والمتبع لدى العلماء الآخرين»(127)

بعد هذا، نطرح السؤال التالي : إلى أي حد ينطبق هذا على منهج محمد بن إسحاق في تدوينه لسيرة الرسول ﷺ ؟ ؟

وقبل الإجابة على هذا لابد من الإشارة إلى رأي علماء الحديث على ضوء ما جاء في مقدمة ابن الصلاح رحمه الله تعالى والذي يشير صراحة إلى أن سبب وضع كتابه هو جهل كثير من معاصريه بالحديث وطرق روايته وتدوينه(128) وقد أشار د.جاسم النجدي إلى معنى هذه المقدمة بقوله : « إن المؤلفين في مصطلح الحديث كانوا يشيرون في مقدمات كتبهم إلى أن دافعهم إلى التأليف في هذا الموضوع هو خدمة الحديث الشريف، وإرشاد المؤلفين والمشتغلين به، و لم يقل أحد منهم بأنه صيغة لارشاد المؤلفين عموما من محدثين وأدباء ومؤرخين وغير هؤلاء...(129)

وما دمنا نسعى إلى التوصل إلى رأي مُعين في السؤال المطروح سابقا، فلابد من عرض العلاقات الأساسية بين العلمين في مسائل منهج البحث :

---

(127) مجلة المورد مقال جاسم النجدي – ع 2 – 1978 ص : 129.

(128) مقدمة ابن الصلاح ط : دار الكتب العلمية بيروت. ص : 74.

(129) مجلة المورد ص : 133.

1 – **في المصادر** : المصادر التي اعتمدها علماء الحديث لا تخرج عن أحد نوعين أساسيين : إما شفهية أو مدونة، ولعلماء الحديث أسس ومبادىء علمية على جانب كبير من الدقة في اعتماد المصادر بأنواعها كافة وفي النص على نوعين : المعتمد عنها والمرفوض، والمعروف بداهة أن المصادر الشفوية أو الرواية الشفوية كانت النوع الأكثر شيوعا بين أهل الحديث.

أ – **المصادر الشفوية** : لقد نص علماء الحديث على وجوب نقل الحديث شفاها، فكان كل حديث في كتبهم يصدر بسلسلة من الرواة، تبدأ من مؤلف الكتاب وتنتهي بمصدره الأصلي، وهذه السلسلة هي ما اصطلحوا على تسميته بالسند الذي احتل ذكره مكانة كبيرة. إن مقارنة منهج المحدثين هذا بمنهج ابن إسحاق في تدوينه لسيرة الرسول ﷺ يبدو هذا الأخير وكأنه تطبيق كلي لمنهج المحدثين وذلك عندما يذكر خبرا من الأخبار يسبقه بالسند، وهكذا يتوهم الدارس أو يظن أن محمد ابن إسحاق قد مضى يعتني عناية بالاسناد على نحو ما عني المحدثون بإسناد الحديث، وبالتالي يقال بأن ابن إسحاق تتبع خطوات علماء الحديث، وتأثر بهم في منهجيته، بل في مسألة أساسية من مسائل منهج البحث، وهي المصادر. ولتوضيح هذا نتساءل : هل التزم ابن إسحاق بذكر السند في بداية كل خبر بالشكل الذي يرتضيه علماء الحديث ؟ حتى نجيز لأنفسنا القول بهذا أي بأن كتاب المغازي صورة من صور التأليف في مادة السيرة الجاري على طريقة أهل الحديث إستنادا إلى ما هو موجود فيه من أسانيد تسبق كل نص يرد فيه، حتى نجيز لأنفسنا القول بهذا يجب أن نعلم بأن الحقيقة التي تظهر عند مراجعة النسخة الفاسية أنه لايمكن أن يعد منهج تأليفه على نمط التأليف الجاري على طريقة أهل الحديث، ذلك بأن الأسانيد التي نجدها في كتاب ابن إسحاق لا علاقة لها بالأسانيد المعتبرة عند علماء الحديث، ومن الأدلة على هذا :

– لقد اعتبر ابن إسحاق من خلال منهجه الوارد في النسختين اللتين تم العثور عليهما أنه من رواة الأخبار أقرب، والشاهد على هذا حرصه الشديد على أن لا يفوته شيء مما يعرضه الناس، فهو حريص على جمع كل ما قُبل. وهنا نشير إلى قضية أثارها أحمد خلف الله في كتابه «أبو الفرج الأصفهاني الراوية»[130]، أن مثل هؤلاء الاخباريين ينظرون إلى مسألة الإسناد على أنها

(130) أبو الفرج الأصفهاني الراوية – د.أحمد خلف الله – مطبعة نهضة مصر – ص : 24.

تقليدية في عملهم... وهم حينما يفعلون هذا إنما يفعلونه من قبيل الالتزام بمسألة شكلية يستوجبها عملهم، لا من قبيل تطبيق منهج المحدثين...»

– والدليل الثاني : ان ابن إسحاق نفسه يعترف بمنهجه الاخباري كما في طبقات فحول الشعراء : روي عن الزهري قول في ابن إسحاق قال : ... كان أكثر علمه بالمغازي والسير، وغير ذلك، فقبل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر أتينا به فأحمله.[131].

– والدليل الثالث على عدم تطبيق ابن إسحاق لمنهج المحدثين هو أن الإسناد الوارد عند ابن إسحاق لا يسمح بلمس أنواع من السلاسل وألوان من الأسانيد، تمكن من التفاضل حتى يتم الوصول إلى الحقيقة، فابن إسحاق فعل ذلك لأن هذه كانت التقاليد التي يجري عليها بعض الرواة وهي تقاليد استمدها من روح العصر الذي عاش فيه.

إن مقارنة سطحية حسب ما يسمح به المستوى بين الأسانيد الواردة عند محمد بن إسحاق، حيث يغلب الإرسال. والأسانيد الواردة عند علماء الحديث تسمح بكشف التفاوت الواضح بين المنهجين وهذا هو الدليل الرابع في اختلاف منهج ابن إسحاق عن منهج المحدثين. وقد فصل علماء الحديث القول في السند، وفرقوا بين أنواعه وسموا الأحاديث استنادا إلى سلسلة سندها، ومن أنواعها الرئيسية عندهم : الحديث المسند غير المنقطع... واتصال الاسناد أن يكون كل واحد من رواة الحديث سمعه ممن فوقه حتى ينتهي إلى آخره[132]... والخلاصة هنا هو أن منهج ابن اسحاق في جمع الأخبار لا يمكن عده صورة من صور التأليف الجاري على طريقة أهل الحديث.

ب – **المصادر المدونة** : إن الاختلاف بين منهج علماء الحديث وعلماء السيرة في اعتماد هذا النوع من المصادر واضح جلي، فعلم الحديث كما هو معروف أساسه الحديث أو الأحاديث الشريفة وكان اعتماد علمائه على المصادر الشفوية، واحتمال وجود الأخطاء كثير في المصادر المدونة تبعا لشكل الكتابة بها في تلك

---

(131) طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي ص : 8.
(132) الكفاية في علم الرواية – الخطيب البغدادي – ط المكتبة العلمية ص : 21.

العصور، وما كانت تحمله من حدوث صور كثيرة، للتصحيف والتحريف، ومن هنا تحرج علماء من الحديث في اعتماد المصادر المدونة، وكان النقل منها مرتبة أخيرة من مراتب التحمل سموها «الوجادة». وقد عدوا هذه المرتبة أضعف مراتب تلقي العلم، ومن ثم اختلفوا في قبول النقل عنها، فهم وإن أجاز بعضهم النقل بالوجادة إلا أنهم اشترطوا أن يتأكد الناقل عما يجده من مدونات من كاتبها، وينقل نص ما جاء فيها من الإسناد، وفي هذا يقول بن الصلاح : «مثال الوجادة أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها بخط لم يلقه، أو لقيه ولكن لم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطه ولا له منه إجازة ولا نحوها فله أن يقول أخبرنا فلان بن فلان ويذكر شيخه ويسوق سائر الاسناد والمتن.[133] ومثل هذه الدقة التي أكدها علماء الحديث لاتوجد عند ابن إسحاق.

2) **في جمع المعلومات والنقل عن المصادر** : هذه خطوة من الخطوات الرئيسية في منهج البحث وهي تأتي تالية لمعرفة المصادر وتعيينها إذ يعمد الباحثون بعد معرفتهم لمصادر دراستهم إلى نقل ما يفيدهم من معلومات عنها، ولعله من الطبيعي أن نجد تقاربا بين منهج المحدثين ومنهج محمد بن إسحاق في هذا المجال، فجمع الأحاديث الشريفة، سواء أكان ذلك من الرواة أم في الصحف يجري على نمط واحد هو جمع الأحاديث التي ثبتت صحة مصادرها دون محاولة من الجامع إلى اختيار أحاديث دون غيرها[134]. والأمر كذلك عند محمد بن إسحاق الذي عمد إلى جمع المادة التاريخية دون أن يحاول اختيار أحاديث دون غيرها إلا أن الاختلاف في هذا الشأن يأتي في المرحلة الثانية والتي يمكن أن أسميها التصرف في المادة بعد جمعها، إذ من المعروف أن نقل النص عن المصدر يستوجب موقفا معينا من الناقل إزاء النص وهو إما بإبقاء النص على ما هو عليه أو التصرف فيه حالة شكه في صحة بعض ألفاظه[135] ولعلماء الحديث في هذا المجال شروط في غاية التشدد وهي شروط المروي لصحة الأداء تتمثل في حرصهم على أن يؤدى النص المروي بلفظه كما سمع إضافة إلى اشتراطهم عدم زيادة حرف أو كلمة مكان أخرى، وعدم تغيير اللحن في الحديث واتباع المحدث على لفظه وإن

---

(133) مقدمة ابن الصلاح ط. بيروت 1978 ص : 86.

(134) تاريخ التراث العربي المجلد 1 الباب 2 لفؤاد سزكين 1971 ص : 227.

(135) هذه هي المرحلة الثانية عند فؤاد سزكين، وهي مرحلة تدوين الحديث وقبلها مرحلة تصنيف الحديث.

خالف اللغة الفصيحة.[136] وهم وإن أجاز بعضهم رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ، فقد أجازوا هذا للعالم الفقيه الذي : «مارس النصوص ممارسة طويلة أكسبته خبرة ودراية بمعانيها»[137].

وإذا حاولنا تلمس المدى الذي وصله علماء التاريخ في تطبيق هذه الشروط في نقل النص نرى فرقا واضحا بينهم وبين علماء الحديث، وهو أمر طبيعي وواضح في الوقت نفسه، إذ أن قدسية الحديث تفرض على علمائه مثل هذا التحرج والتشدد في حين لا تستوجبه مادة التاريخ ومن هنا يأتي تصرف المؤرخ في نقل النصوص على عكس ما هو عليه الأمر عند المحدث.

3) **في النقد التوثيقي** : من المعروف أن هذا النقد في مصطلح الحديث يتكون من مرحلتين أساسيتين أولاهما ما سموه بالنقد الخارجي للنصوص، وهذا النقد يتكون من قسمين أساسيين : الأول : هو نقد المصدر والثاني هو نقد التصحيح. أما النقد الداخلي فيتكون من قسمين أيضا أولهما النقد الإيجابي للتفسير. وثانيهما النقد السلبي للنزاهة والدقة، والواضح أن هناك تشابها بالضرورة في خطوات هذا النقد بين العلوم الإنسانية، وخصوصا في مجال نقد التصحيح الخاص بالنقد الخارجي والنقد السلبي للنزاهة والدقة الخاص بالنقد الداخلي. فالباحثون في الأدب والأحاديث والتاريخ وسائر العلوم الإنسانية يتبعون جميعا خطوات تكاد تكون متشابهة في هذه المجالات، لكون هذه الخطوات خطوات علمية ذات شكل واحد تقريبا، فهم جميعا حينما يعرضون النصوص المجموعة في المصادر يعمدون إلى تصحيحها أولا مما قد يعتريها من حالات خطأ وتحريف وتصحيف للتوصل إلى القراءة الصحيحة لها والتصحيح والتحقيق كلاهما يتبع فيهما نفس الخطوات بين الباحثين جميعا على خلاف قليل بين باحث وآخر مما تستوجبه طبيعة كل مادة، وكذلك الحال بالنسبة للنقد الايجابي للتفسير المتكون أساسا من خطوتين اثنتين أولاهما تحديد المعنى الحرفي للنص، وثانيهما تحديد المعنى الحقيقي له. ويقول د.جاسم النجدي : «وكل هذا لا يجيز لنا القول بأن هناك منهجا واحدا فقط يتبع في هذه العلوم الإنسانية كافة، فنحن حتى العصر الحاضر نستعمل الخطوات نفسها في هذه المجالات يستعملها الباحث في الأدب والباحث في التاريخ... الخ

(136) الالماع للقاضي عياض ص : 61.

(137) نفس المصدر والصفحة.

مع وجود منهج متميز وخاص لكل علم من هذه العلوم. فالتشابه في العموميات إذن لا يعني إلغاء المناهج الخاصة بكل علم من العلوم كما هو معروف. ومعلوم أيضا أن المناهج تتباين فيما بينها ويتميز كل منها عما سواه بالخطوات التفصيلية والجزئية التي يشتمل عليها كل منهج من هذه المناهج»[138] وإذا حاولنا تتبع هذه الفكرة في مجال الحديث والتاريخ نرى فروقا واضحة بين منهج العلمين :

أ - **في نقد المصدر** : يرى الدكتور عثمان موافي أن المصدر عند علماء الحديث «لا يقصد به من أصدر عنه الخبر مباشرة، وإنما من رأى وسمع الخبر ثم نقله أو بالأحرى المصدر هو الناقل أو الراوي. أما المصدر عند المؤرخ فالمقصود به المؤلف الذي كتب الوثيقة، أو من صدر عنه الخبر»[139].

والنتيجة التي يستخلصها عثمان موافي وهي مهمة بالنسبة لمقارنتها بين منهج ابن إسحاق ومنهج المحدثين، وهي أن المصدر في علم الحديث واحد، والمصادر في علم التاريخ عديدة ومتنوعة ومن ثم كانت طرق المؤرخ في البحث عن صحة نسبة النص إلى مصدره مختلفة عما هو عليه الحال عند علماء الحديث، فنقد المصدر عند علماء الحديث، ينصب أولا على نقد الراوي فبعد التأكد من صحة نسبة الخبر إلى ناقله تأتي خطوة موالية، وهي التحقق من صحة المصدر أي الناقل الذي نقل الخبر، فهل هو صالح للنقل ولأداء وظيفته ؟ أم غير صالح لذلك ؟ وينهي د. عثمان موافي هذا بقوله : ومهما يكن من أمر فليست هناك من وسيلة للتحقق من صحة المصدر سوى نقده، وأساس النقد الشك في عدالة الناقد وضبطه وبهذا يدخل نقد المصدر عند علماء الحديث فيما يسمى بالجرح التعديل[140]. أما عند علماء التاريخ فلا نجد مثل هذه الدقة في ضبط نقد المصدر.

ب) **في النقد السلبي للنزاهة** : يهدف هذا النقد إلى البحث عما إن كان ثمة دافع للارتياب في أمانة القول. وعلماء الحديث يتميزون بدقة الشروط والأسس التي وضعوها في هذا المجال وهذا أيضا يدخل ضمن الجرح والتعديل. وقد شخصوا لنا العوامل التي تمس العدالة ويترتب عليها جرح الراوي ورد روايته ومنها :

(138) مجلة المورد ص : 140.

(139) منهج النقد التاريخي ص : 150.

(140) منهج النقد التاريخي ص : 151.

- السفه : وقد اختلفوا في تحديد مفهوم السفه فرأى بعضهم أن مجرد اللهو البريء سفه يخرم المروءة، وقد رأى بعضهم أن الفحش في القول سفه يوجب جرح الراوي ورد روايته[141].

- الكذب : وهو في عرف العلماء أي علماء الحديث من أقوى الأسباب الباعثة على جرح الراوي ورد روايته، ولم يتوقفوا في هذا المجال عند كذب الراوي، وصدور الكذب عنه فقط، بل جعلوا محاولة الراوي للكذب عندهم مساوية لكذبه في العقوبة[142] ومفهوم الكذب عندهم يتحدد بصور ثلاث : الأولى الرواية دون رؤية أو لقاء أو معاصرة. والثانية الرواية دون سماع، والثالثة : وجود قرينة تظهر الكذب في الحديث[143].

إلا أنه يبدو أنهم لم يتفقوا جميعا على رفض الأحاديث التي تصدق هذه الصفة على روايتها، فقد تساهل بعضهم فقبلها في حين رفضها أكثر علماء الحديث ونقاده كما يذكر ذلك الخطيب البغدادي[144].

- المجون والخلاعة : وهما من الأسباب القوية الباعثة على جرح الراوي. وعلماء الحديث كانوا على درجة كبيرة من التشدد في تحديد مفهوم هذه الصفة. فالماجن عندهم لم يكن العابث بالتقاليد والقيم الدينية والخلقية، بل العابث مطلقا حتى بأقل الأشياء وأتفهها.[145].

- الأهواء والبدع : رأى علماء الحديث أن أهواء الراوي وميوله المذهبية لها دخل كبير في الحكم على روايته، فالراوي الذي يعتنق مثلا مذهب الخوارج أو الشيعة أو المعتزلة محال أن يخلص من أهوائه في الرواية، ومن ثم يجب جرحه والطعن في روايته[146].

ويظهر أن العلماء لم يتفقوا كلهم على اعتماد هذه الصفة في الجرح، فبعض الفقهاء قبل الرواية عن أهل الأهواء، كما يفهم مما أورده الخطيب البغدادي من

---

(141) منهج النقد التاريخي ص : 106-107.
(142) منهج النقد التاريخي ص : 107.
(143) منهج النقد التاريخي ص : 108-109.
(144) الكفاية في علم الرواية ص : 357.
(145) الكفاية في علم الرواية ص : 357.
(146) الكفاية في علم الرواية ص : 358.

أقوال لهم في هذا الموضوع[147] في حين كان أكثر علماء الحديث يرفضون النقل عنهم[148].

ج) **النقد السلبي للدقة** : كما شخص علماء الحديث العوامل التي تمس عدالة الراوي مما يمكن أن يقابل ما سماه الدارسون المحدثون بالنقد السلبي للنزاهة، شخصوا كذلك العوامل التي تمس ضبط الراوي ودقته، وهي تقابل ما يسمى حديثا بالنقد السلبي للدقة. وأهم العوامل التي رأوا أنها تمس ضبط الراوي ودقته الغفلة والشذوذ وكثرة الغلط والاختلاف والتغير[149] هذه هي أهم العوامل التي تؤدي إلى الطعن في الراوي، ومن ثم رفض النصوص الواردة عنه كما شخصها علماء الحديث، ومن هذا المنطلق نسجل ما يلي :

- مهما بلغ ابن إسحاق من ضبط وتحقيق في منهجه المتبع لاستيفاء الأخبار فهو لا يصل إلى تشدد علماء الحديث، والسبب واضح وجلي : فالحديث نص مقدس وتبنى عليه أحكام لهذا تستدعي روايته اتخاذ الحيطة والحذر.

- جهود علماء الحديث في كل ما سبق كانت منصبة على رجال السند لا على النص أو المتن أي أنهم حينما كانوا يرفضون حديثا أو يقبلونه يستندون إلى صفات روايته، أو رجال سنده على العموم، أما علماء التاريخ ومنهم ابن إسحاق فكان يسلك طريقة عكسية وهي الانطلاق من المتن أو النص إلى الطعن في ناقله، ونجد أثر هذا عند ابن هشام ومنهج رفضه لبعض الأخبار حيث قال : تارك بعض ما ذكره بن إسحاق... وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته.[150] وصفوة القول هي أن منهج ابن إسحاق يختلف اختلافا أساسيا عن منهج علماء الحديث إذ كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية على الرغم من تأثره بالفروع الأخرى في بعض الجزئيات كان له منهجه الخاص به، ولم يكن أي نوع منها معتمدا على غيره مطبقا لمنهج سواه رغم التشابه والأواصر المشتركة، فهذا أمر طبيعي إلا أنه لا ينبغي أن نقول بأن المنهج منهج واحد.

---

(147) الكفاية في علم الرواية ص : 120-121.

(148) الكفاية في علم الرواية ص : 124.

(149) منهج النقد التاريخي ص : 114-119.

(150) مقدمة سيرة ابن هشام تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد ص : 6.

منهج عبد الملك بن هشام في تهذيبه لسيرة ابن إسحاق

من المعلوم أن من رواة سيرة ابن إسحاق راويين ثقتين : الأول يونس بن بكير المتوفي سنة 199 هـ. والثاني زياد بن عبد الله البكائي. وهذا الأخير يعد من أثبت الناس في سيرة ابن إسحاق. وزياد هذا هو الذي أخذ عنه ابن هشام. يقول ابن خلكان : «... ابن هشام هو الذي جمع سيرة رسول الله ﷺ من المغازي والسير لابن إسحاق وهذبها ولخصها»[151] فأعجبته، ولكنه رأى فيها أشياء أنكرها فأزمع تهذيبها ونشرها على الناس في صورة جديدة، وقد أشار في مقدمته إلى المنهج الذي سار عليه.

1 - منهج عبد الملك بن هشام :

يقول بن هشام : «...وأنا إن شاء الله مبتديء هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ومن ولد رسول الله ﷺ، وما يعرض من حديثهم، وتارك ذكر غيرهم ومن ولد إسماعيل على هذه الجهة للاختصار لحديث سيرة رسول الله ﷺ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر، ولا نزل فيه من القرآن شيء، وليس سببا لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيرا له، ولا شاهدا عليه لما ذكرت من الاختصار، وأشعارا ذكرها لم أر أحدا من أهل العلم بالشعر يعرضها وأشياء بعضها يشنع الحديث به، وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته مستقص أن الله تعالى ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به»[152].

إن أول ما يتبادر إلى الذهن بعد التمعن في منهج ابن هشام، أنه في سبيل تحقيق أهدافه التي من أجلها ألف كتابه، سار على منهج عام رسمه لنفسه في تهذيبه لكتاب إبن اسحاق تحت إسم سيرة ابن هشام. وبعمله هذا قد فاق عمل الكتاب الأصل، وقد اعتنى الناس بسيرة ابن هشام، وأهملوا كتاب ابن إسحاق، ويقول الأستاذ محمد حميد الله في هذا الشأن : «...فلم يهتم الناقلون بنقله حتى كاد لا يوجد منه نسخة واحدة في العالم[153] إلا أن الاكتشاف العلمي الأخير المتمثل في العثور على نسختين من أصل كتاب ابن إسحاق، ومع وجود تأليف ابن هشام وتصريحه بمنهجه أمكن استنتاج أكثر مما أشرت إليه من ملاحظة حسب المستوى.

(151) وفيات الأعيان لابن خلكان، المجلد 3 ص : 177.

(152) سيرة ابن هشام تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد ص : 6.

(153) النقد التاريخي لعبد الرحمان بدوي ص : 122.

ومن المؤكد أن منهج ابن هشام الوارد في مقدمة سيرته يعبر عن سعة علم ودقة نظر إلا أنه فاتته بعض الجوانب في عملية التهذيب.

فماذا عن هذا التهذيب ؟ ؟ ؟...

2) تهذيب ابن هشام لسيرة إبن إسحاق :

إن تصريح ابن هشام بمنهجه في عملية التهذيب لا يطالعنا إلا على أفكاره وحدها، ولا يعرف لنا شيئا عن الأخبار والحقيقة التي استطاع الوقوف عليها، بحيث أن النص الذي بين أيدينا لا يدل إلا على كيفية تصوره بهذه الأخبار، ولا كيف وصل إلى هذا التصور، وهذا خلل في النقد الباطني للأمانة والدقة ويقول عبد الرحمان بدوي في مثل هذا العمل : «ومن المؤكد أن هذا النقد الشخصي أفضل بكثير من انعدام النقد... وهو في منتصف الطريق بين قابلية الاعتقاد، وبين المنهج العلمي». وعلى هذا يمكن القول بأن النقد الصادر عن ابن هشام يشكل مرحلة وسطى لافتقاره إلى ما يذكره بدوي في قوله : «... ولتوكيد قضية ما ينبغي تقديم الأسباب التي تبرز الاعتقاد بأنها صحيحة»[154] هذا إضافة إلى أن ابن هشام في منهج تهذيبه لسيرة ابن إسحاق لا يتقيد بما رسمه هذا الأخير، فهو تارة يزيد، وتارة يحذف، وتارة ينقد أو يرجح...

ومن الزيادات التي أشار إليها كاتب ثرات الإنسانية قول المؤلف : «فهو قد يزيد على ابن إسحاق ما يراه متصلا ببحثه ففي 73/1 يرد ابن هشام قصة ملك الحيرة ويرويها على خلاف بنقره عن جناد، وعن بعض علماء الكوفة بالنسب، وفي 96/1 أن النفر هو قريش أو فهر وقريش. وفي 195/1 يذكر حديث (حرب) الفجار، ويرويه عن أبي عبيدة. وفي 966/1 يروي شيئا عن البكائي عن مسعر بن كدام لا عن ابن إسحاق. وفي 305/1 يذكر قصة داحس والغبراء يرويها عن أبي عبيدة. وفي 472/4 يقول ابن هشام : «ومما لم يذكر ابن إسحاق من بعوث رسول الله ﷺ وسراياه بعث عمرو بن أمية الضمري سرية زيد بن حارثة». ولكن في الروض 363/2 أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر سرية عمرو بن أمية[155] ويذكر الإمام السهيلي تحت عنوان : ما زاده ابن هشام مما لم يذكره ابن إسحاق»[156].

(154) النقد التاريخي لعبد الرحمان بدوي ص : 122.

(155) ثرات الانسانية ج 1 ص : 784 (النسخة المعتمدة سيرة الحلبي).

(156) الروض الأنف ج 1 ص : 963.

وزاد صاحب تراث الإنسانية من الزيادات تفسيره لما يورده ابن إسحاق أو يورده هو من الغريب، ففي 184/1 جاء في الشعر الذي رواه ابن إسحاق :

يكين شخصا طويل الباع ذا فجر أبي المضيمة فراج الجليلات

فيقول ابن هشام الفجر : العطاء : قال أبو خراش الهذلي :

عجف أضيافي جميل بن معمر بذي فجر تأوي إليه الأرامل

وقوله عجف : كذا في أصول السيرة وفي ديوان الهذليين 148/2 (فجع) وفي 269/1 ورد في حديث إسلام أبي بكر رضي الله عنه : «إلا ما كان من أبي بكر ابن قحافة ما عكم عنه حين ذكرته له، ما تردد فيه». فقال بن هشام : قوله (عكم) تلبث. قال رؤبة بن الحجاج : **وانصاع وثاب بها، وما عكم.**

وبصدد حذف الأشعار نجد كذلك في ثرات الإنسانية ما يلي : «وقد يترك بعض ما يورده ابن إسحاق من الشعر لأن فيه فحشا وإقذاعا، ففي 19/3 ذكر عن ابن إسحاق قصيدة لحسان بن ثابت ثم قال : «وتركنا من قصيدة حسان ثلاثة أبيات من آخرها لأنه أقذع فيها»[157].

هذا عن الحذف والزيادة. أما ما يتعلق بالنقد والتجريح فنجده فيما يلي : قد يذكر ابن إسحاق وجها في نطق الكلمة، فيقره ابن هشام، ويذكر وجها آخر فيها : ففي 6/1 ورد في كلام ابن إسحاق هاجر أم إسماعيل عليه السلام فقال ابن هشام : «تقول العرب هاجر وآجر فيبدلون الألف من الهاء كما قالوا هرق الماء وأراق الماء»، ولا يخفى أن الأمر في هرق الماء وأراق عكس ما في هاجر وآجر إذ الأبدال في المثال هو إبدال الهاء من الألف، وإنما أراد التمثيل في مطلق الإبدال. وفي 88/1 ورد في تعداد أصنام العرب ذو الخلصة بفتح الخاء واللام، فقال بن هشام : (ويقال أيضا ذو الخلصة بضم الخاء واللام.

وقد ترد في كلام ابن إسحاق عبارة لا تصح فينبه ابن هشام عليها، ففي 169/1 ورد في كلام ابن إسحاق : والتمس لرسول الله ﷺ الرضاعة فقال ابن هشام المراضع وفي كتاب الله تعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾ يريد أن يلتمس للرضيع جمع مرضع أو مرضعة ولا يلتمس للرضيع الرضعاء أمثاله. وقد قال السهيلي في الروض 108/1 أن يصح كلام

(157) ثراث الانسانية ج 1 ص : 788.

ابن إسحاق كأن يكون الكلام على تقدير مضاف أي ذوات الرضعاء أو المراد من الرضعاء أولاد المراضع. وجاء في التراث وهذا كله تكلف[158] وفي 328/2 في تفسير قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ﴾[159] يقول ابن إسحاق: فكان لما أراه الله من ذلك نعمة من نعمه شجعهم بها على عدوهم وكف بها ما تخوف - بالبناء للمجهول - عليهم من ضعفهم لعلمه بما فيهم.. ويقول أبو ذر الخشني في شرح السيرة، يقال الكلمة تخوف بفتح التاء والخاء والواو وقيل كانت تخوفت وأصلم ذلك بن هشام لشناعة اللفظ في حق الله تعالى[160] أي أن ابن هشام تجنب أن يسند الخوف إلى الله سبحانه فحَول الفعل إلى المجهول ليكون غير الله سبحانه[161].

أما الشك المنهجي: فيتجلى في كون ابن هشام كان يتعقب ابن إسحاق في رواية الشعر ويعزز شكه بإسناد الرواية إلى العلماء بالشعر، ففي 24/1 أورد ابن إسحاق شعرا اتبع فيه:

حرقا على سبطن حلا بثربا   أولى لهم بعقاد يوم مفسد

فقال ابن هشام: الشعر الذي فيه هذا البيت مصنوع فذلك الذي منعنا من إثباته. وفي 233/1 ذكر بن إسحاق في ما رواه عن سليمان الفارسي: فلما سمعها أخذتني العرواء فقال ابن هشام والعرواء الرعدة من البرد والانتفاض، فإن كان مع ذلك عرق فهي الرحباء. وفي 183/2 الفوم الحنطة، قال ابن أمية بن أبي الصلت الثقفي:

فوق شيزى مثل الجوابي عليها   قطع كالوذيل في نقي فوم

الوذيل: قطع الفضة، والشيزى: شجر تتخذ منه القطاع والجفان، وأراد أن القطاع فيها الطعام وجعلها لسعتها كالجوابي أو الحياض، وأراد بالقطع السنام جعلها بيضاء كالفضة. وفي 120/3 قال بن هشام: الحسي: الاستئصال: يقال حسست الشيء أي استأصلته بالسيف وغيره، قال جرير:

(158) تراث الانسانية ج 1 ص: 788.

(159) النسخة المعتمدة في المقارنة سيرة النبي تحقيق مصطفى السقا إبراهيم الابياري.

(160) أنظر أبي ذر الخشني في شرح السيرة ج 1 ص: 171.

(161) تراث الانسانية ج 1 ص: 786.

تحسهم السيوف كما تسامى حريق النار في الأجم الحصيد

وقال رؤبة بن الحجاج :

إذا شكونا سنة حسوسا تأكل بعض الأخضر اليبيسا[162]

أما ما حذفه ابن هشام فمن جملة ما حذف –مع العلم أن له أهمية لا تقل عن أهمية ما أثبت – نذكر على سبيل المثال، المقطع 192 من كتاب قطع من سيرة ابن إسحاق حدثنا يونس عن عمر بن ذر عن مجاهد قال : إذا نزل القرآن على رسول الله ﷺ قرأه على الرجال ثم على النساء.[163] وهذا مطلب مهم في تاريخ التعليم في الإسلام حذفه ابن هشام، ومن جملة ما حذفه كذلك جزء كبير من الأشعار الواردة في سيرة ابن إسحاق بالحجة المشار إليها عند ذكر المنهج. ويضيف كتاب ثرات الإنسانية سببا آخرا، يقول المؤلف : ومما يذكر في الكلام على الشعر في سيرة أن ابن إسحاق ذكر ما قيل فيه أن الرسول ﷺ نهى عنه، ففي شرح الخشني لسيرة بن هشام أن النبي ﷺ رخص في شعر الجاهلية إلا قصيدة أمية بن أبي الصلت في أهل بدر والتي أولها :

ألا بكيت على الكرا م بني الكرام أولي الممادح

وقصيدة الأعشى التي فيها :

عهدي بها في الحي قد درعت هيفاء مثل المهرة الضامر

لما في الأولى من رثاء الكفار والتنقيص لأصحاب النبي ﷺ، ولما في الثانية من مدح عامر بن طفيل وهجاء علقمة بن علانة، وقد مات كافرا، ومات علقمة مسلما.[164] وفي ثرات الإنسانية : والظاهر أن هذا النهي لم يبلغ ابن إسحاق ولا ابن هشام... هذا النهي كان في أول الإسلام أيام المعارك بين الفريقين، ولما جاء الإسلام وظهر سلطانه فلا بأس من إنشادها على أن ابن هشام حذف البيتين من قصيدة أمية الذين نال فيهما من أصحاب النبي[165] ﷺ. وفي ج 67/1 يورد ابن إسحاق قصيدة في مدح سيف بن ذي يزن الصلت الثقفي ويقول بن هشام : وتروى لأمية بن أبي الصلت ويورد ابن إسحاق في آخر القصيدة البيت :

---

(162) ثرات الانسانية ج 1 ص : 786.

(163) مقدمة قطعة من سيرة ابن إسحاق (أ–ب).

(164)(165) ثرات الإنسانية ج 1 ص : 783 – 784.

تلك المكارم لا قعبان من لبن   شيبا بماء فعادا بعد أبوالا

فيقول بن هشام هذا ما صح له مما روى ابن إسحاق منها إلا آخرها بيتا قوله :

تلك المكارم لا قعبان من لبن

فإنه للنابغة الجعدي. وفي 178/1 يروي ابن إسحاق عن محمد بن سعيد بن المسيب أن عبد المطلب لما حضرته الوفاة جمع بَناته الست، وقال لهن ابكين علي حتى أسمع ما تقلن قبل أن أموت، فأخذت كل واحدة ترثيه بقصيدة ويقول ابن هشام بعد إيراد القصائد كما ذكرها ابن إسحاق (ولم أر أحدا من أهل العلم بالشعر يعرف هذا الشعر، إلا أنه لما رواه عن محمد بن سعيد بن المسيب كتبناه)، وانظر قوله كتبناه فهو يوحي بالشك الكثير فإنما منه الاعتراف بالكتابة لا الإقرار بصحته. وفي 242/2 يروي ابن إسحاق شعرا لأبي بكر رضي الله تعالى عنه في غزوة عبيدة بن الحارث أوله :

أمن طيف سلمى بالبطاح الدمائث   أرقت وأمر في العشيرة حادث

ويقول ابن هشام وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبي بكر رضي الله عنه ويقول السهيلي في الروض 56/2 ويشهد لصحة [قول] : من أنكر أن تكون له عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عائشة قالت : كذب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر في الإسلام رواه محمد البخاري. وفي 174/3 ينسب ابن إسحاق أبياتا لعلي كرم الله وجهه في يوم أحد، ويقول ابن هشام قالها رجل من المسلمين يوم أحد غير علي فيما ذكر لي بعض أهل العلم بالشعر[166]

كانت هذه نماذج من الصور التي توضح لنا منهج ابن هشام في تهذيبه لسيرة ابن إسحاق وبعد هذا، أنتقل إلى المقارنة بين المنهجين لأخلص إلى إبراز قيمة الكتابين.

---

(166) تراث الانسانية ج 1 ص : 787-789.

مقارنة بين منهج محمد بن إسحاق ومنهج عبد الملك بن هشام.

لقد سبقت الإشارة إلى أن ابن إسحاق في منهجه السالف الذكر يمثل العالم المحصل، إذ اهتم بجمع المغازي والسير أيما اهتمام وساعده على ذلك قوة حفظه وتفرغه لهذا الشأن ورغبته في فن الأخبار والتاريخ حتى اشتهر بالإمامة في هذا الفن. وقد شهد له أكثر من واحد من أهل الإختصاص، وهكذا جاء منهج ابن إسحاق مطابقا لتخصصه إذ نجد في سيرته طائفة من أخبار العرب قبل الإسلام، وبسطا للحالة بعد الإسلام في حياة الرسول ﷺ، وهي سجل لما جرى في هذا العهد من المعاهدات، ولما جرى في المغازي، ويذكر في الغزوة من شهدها من الجانبين وما حدث لهم من تفاصيل دقيقة، كأنما كان هناك كتاب حربيون يدونون كل شيء. كما في هذه السيرة ثروة أدبية مما يورد من الأشعار في الغزوات وغيرها. بينما نجد ابن هشام بمنهجه يمثل العالم المؤرخ الذي تتلخص مهمته في تنقيح المادة التي جمعها العالم المحصل والعمل على تهذيبها. وبدون شك أننا لمسنا سابقا أن لكل منهج خصائصه، إلا أنه يجب أن نفهم أن هذا التخصص ليس من الضروري أن يؤدي إلى الفصل بين المنهجين بقدر ما إذ الكل في نهاية المطاف يصاغ بقالب واحد، هذه الصياغة هي المفهوم الخاص لتاريخ منهج كتابة السيرة بين إبن إسحاق وعبد الملك ابن هشام من جهة ومفهوم تطور حركة التاريخ الإسلامي من جهة أخرى.

وهكذا عمل ابن إسحاق وابن هشام على تجسيد ما يفيد في معرفة التطور الحاصل في المنهجية التاريخية للبيئة الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني الهجريين، وعلامة هذا التحول بتجدد الأجيال. وهذا الضرب من البحث - تطور منهجية الكتابة - مطلوب خصوصا في الحالات التي يُمس فيها عمل الجيل السابق بتدخل في محاولة لاستيراد الأصل وتصوير المادة المصنوعة على أنها أصل بتدخل واع، والمنهجية التي تبنى عليها أو تبني خطواتها على هذا الأساس جد خطيرة، وخطورتها في ما قاله عبد الرحمان بدوي : «... إذ يصعب جدا في أحيان كثيرة إثبات أن نصا ينبني عليها قد حرف[167]» فنتساءل الآن إلى أي حد يصدق هذا على منهج ابن هشام في تهذيبه لسيرة بن إسحاق ؟ ؟ ؟...

(167) النقد التاريخي لعبد الرحمان بدوي ص : 286.

إن الإجابة على هذا السؤال من صميم المقارنة بين المنهجين. وبعد هذا نستنتج ما يلي :

1 – إن الورع الذي أصلته العقيدة الإسلامية منذ ظهور الإسلام، قد انعكس على الحياة الثقافية وذلك أن ابن هشام كلما ذكر شيئا من كلام ابن إسحاق إلا وتسبقه عبارة : قال ابن إسحاق ويعقب عليه بما يراه من زيادة أو نقد – كما رأينا– بقوله : قال ابن هشام. وهو يسير هكذا في منهجه لتهذيب سيرة ابن إسحاق، حتى ليمكن الباحث أن ينتزع من «تهذيبه» سيرة ابن إسحاق لولا ما حذف منها أو سقط.[168]

2 – خدث ارتقاء في المنهج وسبل البحث والتقصي وتشبع الكاتب بروح عصره، إذ برز على عهد ابن هشام منهج انتقاء الأحداث، ولم يجد المنهج قائما على سرد الأحداث دون عناية بالتعليق، إلا أن كل هذا لم يفقد الكتابة موضوعيتها بحيث أن ابن هشام يهتم بذكر أين بدأ تدخله، وأين انتهى، وكان يرى هذا واجبا عليه. وهو بهذا جمع بين عمليتين : عملية المؤرخ المرتب والمنظم للمادة، وعملية المحقق المهذب. ومن هنا يمكننا القول : من المؤكد أن المؤرخين المسلمين ألزموا أنفسهم الموضوعية ويندر أن توجد عند غيرهم.

قيمة الكتابين : سيرة ابن إسحاق وتهذيب بن هشام :

إن قيمة كتاب ابن إسحاق تكمن في كونه يعتبر أقدم أثر وصل إلى أيدينا من آثار علماء الإسلام في فن السيرة الجليل، وهذا وحده ميزة كافية للتوفر عليه والعناية به، وإحلاله المحل الذي يليق به من الثقة والاعتماد عليه، خصوصا وأن ابن هشام هذبه بعد تأليفه بنصف قرن أو يزيد قليلا. وهي المدة التي بين وفاتيهما، ولأنه يرويه عن مؤلفه الأول بواسطة راو واحد هو زياد بن عبد الله البكائي.

هذا إضافة إلى أن مكانة السيرة في الوسط الإسلامي كما يقول الشيخ المباركفوري هي المنبع الوحيد الذي تنفجر منه ينابيع حياة العالم الإسلامي

---

(168) يقول محي الدين عبد الحميد (ابن هشام قد حافظ على عبارة ابن إسحاق في ما أبقاه من الكتاب لم يغير منه كلمة، والدليل تلمسه واضحا في أنه يذكر العبارة ثم يردفها بقوله قال ابن إسحاق) : سيرة ابن إسحاق تحقيق محي الدين عبد الحميد ج 1 ص :17–18.

وسعادة المنهج البشري.[169] ولاشك أن هذه السيرة بقيت محفوظة عند ابن إسحاق وابن هشام لما لهما من فضل الاعتماد على المصادر الرئيسية الأولى التي كانت في متناولهما بالاضافة إلى الروح التي طبعت عمل كل منهما في انتقاء المادة وعرضها، إذ يمكن القول بوجه عام بأن الاتجاه في كتابة السيرة بعد ابن إسحاق وابن هشام كان اما إلى تلخيص أحدهما وجمع المعلومات منه، أو إلى الاهتمام بدلائل النبوة والشمائل دون غيرها.

والأهمية الكبرى للكتابين تكمن في كونهما الدرع الواقي من الضربات التي قد توجه للسيرة النبوية هذه الضربات التي جاءت من الطور الأخير لكتابة السيرة، وهو الذي بدأ باتصال العالم الإسلامي بالعالم الغربي وصورتها : رفع أصوات إعادة كتابة السيرة.

وبفضل الكتابين يمكننا تصنيف الروح التي تسيطر على انتقاء المادة وعرضها عند المؤرخين إذ مجرد اكتشاف المصدر الذي يستقي منه المؤرخ مادته كفيل بأن يلقي الضوء على سيرته. بعد هذا قد يقول قائل أن بن هشام في تهذيبه أضاف وحذف مما يحول دون بقاء الأصل على حاله.. ؟ والجواب عن هذا التساؤل يكمن في أن عمل ابن هشام لم يكن على غرار ما هو عليه الأمر عند المنتحلين والصحفيين. وهذا الرأي يعزز بما يلي :

1 - ابن هشام في تهذيبه لم يعمل على تمويه الكلام بعضه في بعض.

2 - تمييز المواضع التي تصرف فيها ابن هشام من السهولة بمكان ذلك أن منهجه في التهذيب يساعد على ذلك بإيراده لألفاظ منها : (قال ابن هشام، قال ابن إسحاق، والصحيح عندي، والرأي عندنا...) وبهذا يكون ابن هشام قد أدى أمانته العلمية بإشارته إلى ما أخذ عن ابن إسحاق وتوضيحه لرأيه الخاص في مسألة من مسائل السيرة. وقد انفرد بهذه الخاصية في عصره من تأثير المنهج الإسلامي في عمله بالتزام الصراحة والصدق والإيمان القوي بمحمد ﷺ، والتواضع الذي يتجلى في قوله : (والله أعلم) عند نهاية كل باب إذ العلم للخالق عز وجل. فهو نعم المولى ونعم الوكيل.

---

(169) مقدمة كتاب الرحيق المختوم للمباركفوري.

خاتمة

إن عملي هذا كان منصبا حول «تدوين السيرة النبوية». من حديث في المنهج، وقد اخترت علمين من أعلام التاريخ الإسلامي - محمد بن إسحاق وعبد الملك بن هشام - وتناولت بالخصوص البحث في منهج كل منهما في تدوين السيرة النبوية، وفعلا لقد تركا صدى واسعا في مجال الدراسات التاريخية في عصريهما والعصور اللاحقة، فلقيت بذلك تصانيفهما عناية كبيرة من لدن الشراح والمحققين وأصحاب المتن مما يدل على أهمية الانقلاب الثقافي الذي أحدثاه في ميدان التأليف والتصنيف للفن الذي تخصصا فيه، وهو السيرة النبوية. ولعل الشمولية والإحاطة والتكميل عناصر لها الدور الأكبر في اعتناء العلماء بالمؤلفين والعمل على تحقيقهما حتى أصبح الكتابان من أهم الكتب التي يعتمد عليها في تدوين مادة السيرة.

ولا يسعني في الختام إلا أن أشيد بعبقرية كل من ابن إسحاق وابن هشام لما تركاه من بصمات في تاريخ تدوين السيرة النبوية من جهة، والسيرة بصفة عامة، إذ عرجا به منعرجا مهما وبالأخص التبويب عند ابن إسحاق، والنظرات النقدية عند ابن هشام.

نظرية ابن الحاجب الأصولية
من خلال كتابه
"منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل"*

للأستاذ
نعيم الأشرفي

ترجمة ابن الحاجب

إسمه ولقبه : هو أبو عمرو عثمان بن أبي بكر ابن يونس الدوني[1] ثم المصري الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب، الملقب بجمال الدين، كان والده حاجبا للأمير عز الدين موسى الصلاحي فعرف به وكان عرديا[2].

مولده : ولد سنة سبعين وخمس مائة على الأرجح بِأَسْنَا (بفتح الهمزة وسكون السين المهملة وفتح النون وبعدها ألف وهي بليدة صغيرة من الأعمال العربية بالصعيد الأعلى من مصر).

طلبه للعلم : اشتغل أبو عمرو المذكور بالقاهرة في صغره بالقرآن الكريم ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه ثم بالعربية والقراءات، وبرع في علومه وأتقنها غاية الإتقان قال ابن خلكان[3] : «ثم انتقل إلى دمشق ودرس بجامعها في زاوية المالكية، واهب الخلق على الإشتغال عليه، والتزم لهم الدروس وتبحر في الفنون».

(*) أشرف على هذا البحث الدكتور الحسين التاويل.

(1) بضم الدال المهملة وسكون الواو وبعدها نون نسبة إلى دون من قرى الدينور، وهي مما استدركه اللباب لابن الأثير على السمعاني انظر هامش الأنساب 509/2.

وقد ضبطت هذه الكلمة عند ياقوت بفتح «الدال» كما ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء 265/23.

(2) وفيات الأعيان لابن خلكان ج 3 ص : 248.

(3) ابن خلكان – وفيات الأعيان – 248/3-249.

شيوخه : أخذ بعض القراءات عن الشاطبي، وسمع منه «التيسير» وقرأ بطرق «المبهج» على الشهاب الغزفوي، وتلا بالسمع على أبي الجود، وسمع من أبي القاسم البوصيري وإسماعيل بن ياسين، وبهاء الدين القاسم ابن عساكر، وفاطمة بنت سعد الخير وطائفة، وتفقه على أبي المنصور الأبياري وغيره.

تلاميذه : حدث عنه المنذري والدمياطي، وأبو محمد الجزائري، وأبو إسحاق الفاضلي، وأبو علي ابن الخلال وأبو الحسن ابن البقال وجماعة، وتلا عنه بالسمع الشيخ الموفق ابن أبي العلاء، وأخذ عنه العربية جماعة منهم شيخنا رضي الدين القسرطيني، ونجم الدين الباهلي كما ذكر المقريزي[4] وممن روى عنه ياقوت الحموي[5] فقال : «حدثني عثمان بن عمر النحوي المالكي، حدثنا علي بن المفضل، حدثنا السّلفي أن النسبة إلى دوين دبيلي».

مكانته العلمية : كان كما وصفه الذهبي[6] : «من أذكياء العالم، رأسا في العربية وعلم النظر... تخرج به الأصحاب، وسارت بمصنفاته الركبان، وخالف النحاة في مسائل دقيقة، وأورد عليهم إشكالات مفحمة».

ويقال عنه في شذراته : «... وأرد عليها عليهم (النحاة) إشكالات والتزامات تتعذر الإجابة عنها، وكان من أحسن الناس خلقا».

وأضاف إليه ابن خلكان : «... وجاءني مرارا بسبب أداء شهادات ومسألة عن مواضيع في العربية مشكلة فأجاب إجابة بسكوت وتثبت تامين من جملة علامه عن مسألة اعتراض الشرط في قولهم «وإن أعلت إن شربت فأنت طالق» لم يتعين تقدم الشراب على الأعل بسبب الطلاق حتى لو قال ثم شربت لا تطلق»[7].

وإنصافا للرجل افتتح الذهبي ترجمته بعبارة جامعة رتب فيها علومه فقال عنه : «الشيخ الإمام العلامة المقرىء الأصولي الفقيه النحوي جمال الأئمة والملة والدين أبو عمرو...»

---

(4) المقضى الكبير – للمقريزي – ج 572/1 بترجمة رقم (560).
(5) الذهبي – سير أعلام النبلاء – 264/23.
(6) الذهبي – سير أعلام النبلاء – 269/23.
(7) الذهبي – شذارات الذهب في أخبار من ذهب – 235/5.

وكفى أبو الفتح غيره وأشفى حينما ترجم له بعبارة : هو فقيه، مفت، مناظر، مبرز في عدة علوم، متبحر مع دين وورع وتواضع واحتمال واطراح للتكلف.

آثاره : كان عليه رحمة الله من المكثرين، صنف مختصراً في مذهبه ومقدمة وجيزة في النحو سماها «الكافية» وأخرى مثلها في التصريف سماها «الشافية» وشرح المقدمتين وصنف في أصول الفقه واختصر كتاب الآمدي الإحكام في أصول الأحكام. قال الإمام أبو حامد الغزالي «أما كتاب الآمدي الإحكام في أصول الأحكام... وكذلك اختصره الإمام أبو عمر عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب (م 646) في كتاب سماه «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل»[8].

ومن تصانيفه أيضا كما جمع الزركلي[9] : «المقصد الجليل»، قصيدة في العروض و «الأمالي النحوية» و «مختصر منتهى السول والأمل» و «الإيضاح» في شرح المفصل للزمخشري، و «الأمالي المعلقة عن ابن الحاجب» في الكلام على مواضع من الكتاب العزيز وعلى المقدمة وعلى المفصل وعلى مسائل وقعت في القاهرة وعلى أبيات من شعر المتنبي.

رحلاته : لم تذكر الكتب المعتمدة لدي عن رحلات ابن الحاجب شيئا، وما خلصت إليه أنه ولد بأسْنا ونشأ ودرس بالقاهرة وسكن دمشق وعلم بها ثم عاد إلى مصر ثانية ليموت بالاسكندرية.

أما عن سبب نزوحه (إلى مصر) فيرجع إلى حبه الشديد للشيخ عز الدين ابن عبد السلام وموافقته له على الإنكار على السلطان إعطاء بلد الشقيق للأفرنج كما ذكر اليافعي[10] : «وبلغني أنه كان محبا للشيخ عز الدين ابن عبد السلام، وأن ابن عبد السلام حين حبس بسبب إنكاره على السلطان دخل معه الحبس موافقة ومراعاة، ولعل انتقاله إلى مصر كان بسبب انتقال الشيخ ابن عبد السلام».

وفاته : وتوفي بالأسكندرية، ضاحي نهار الخميس، السادس والعشرين من شوال سنة ست وأربعين وستمائة، ودفن خارج باب البحر بتربة الشيخ الصالح ابن أبي شامة[11].

---

(8) مقدمة المنخول من تعليقات الأصول ص : 10.

(9) الأعلام – للزركلي – ج 4 ص : 211.

(10) الذهبي – شذرات الذهب – ج 5 ص : 234.

(11) الأعلام – للزركلي – ج 4 ص : 211.

مناسبة تأليف منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل :

من المعلوم بداهة أن ابن الحاجب عاش ما بين القرن السابع والقرن الثامن، وكون وجوده في هذه الفترة له دلالته على مستوى التأليف ذلك على مستويات عدة إذ العلاقة الجدلية بين النابغ والمتبحر في علم من العلوم وبين العصر الذي يوجد فيه فهو يؤثر ويتأثر به سلبا وإيجابا خاصة إذا كانت الفنون فنون الأدب. وإذا كان الأمر كذلك فمعنى هذا أن ابن الحاجب ألف في علم الأصول بناء على الجو العام والمناخ السائد في عصره وهذا ما نجده يشير إليه في بداية كتابه إذ يتطرق إلى هذه النقطة منذ الوهلة الأولى موضحا عمله وسبب تأليفه في هذا الفن.

وإذا تأملنا الكتابات السابقة لابن الحاجب في أصول الفقه نجدها تنحصر بين خطين ويؤطرها منهجان :

– منهج يعتمد على الإطناب والتطويل في مسائل أصول الفقه مما يولد عند الطالب الملل والرغبة عن تعاطيه والعزوف عنه هذا مما شان هذا العلم الذي أصبح يحتاج إلى الكثير من التدقيق والكثير من التحقق ففقدت الغاية وبعدت الشقة.

– منهج يعتمد على الاختصار حتى يخل بالمعنى فيجعل العلم غير مكتمل ولا مُتَفَهَّم مما يعسر على الطالب التمكن منه والإحاطة به فيظل دائما طلسما غير مدرك وفاكهة وعرة المنال.

لذا ألف ابن الحاجب كتابه هذا جامعا بين المنهجين حتى يكتمل الهدف ويعم النفع وجعل هذه هي الغاية من تأليفه المنتهى والسبب الحقيقي في تصنيفه فقد قال في بداية خطبة الكتاب بعد الحمدلة والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وصحبه : « ولما كان علم أصول الفقه من الأمر الجلل، وكانت التصانيف فيه بين خطتي الاملال والخلل، نابني ذلك إلى تصنيف مختصر يسقي الصادين من الغلل ويشفي المحتاجين إليه من العلل، فأنشأته مترجما بمعناه «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» والله تعالى يعين على إكماله في عجل»[12].

التعريف بالكتاب

وأقصد بهذا العنوان إعطاء نظرة أولية وموجزة عن هذا الكتاب من حيث

(12) المنتهى ص : 3.

الشكل والمضمون جريا على سنن من سبق في التأليف على هذه الشاكلة وهذا المنوال في تحديد مناهج المؤلفين في كتبهم خاصة المتعلقة بهذا الفن - علم أصول الفقه - من حيث الشكل.

تسمية الكتاب :

هذا المؤلف يسمى : منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل حسب ما ذكر المؤلف في خطبة كتابه إذ قال : «فأنشأته مترجما بمعناه» منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل[13] في حين نجد الكثير من المترجمين لابن الحاجب يذكرون الكتاب تحت اسم «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل»[14].

وفي رأيي أن اسم الكتاب هو الأول وذلك لوقوعه في النسخة التي بين أيدينا والكلام كلام المؤلف فهو أوثق وأضبط وأعلم بما سمى به كتابه بخلاف الذين نقلوا عنه الإسم فلا نعلم أحفظوا أم نسوا ضبطوا أم أخلّوا وبه يترجح القول الأول عن الثاني رغم شيوع الإسم الثاني «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» ولكن كما يقال الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل. فوجب الرجوع والتمسك بالتسمية الأولى نظرا لرجحانها والتخلي عن التسمية الثانية لكونها مرجوحة ولا دليل عليها، لا سماعا وليس السماع والكتابة كمن حضر وأطلق بنفسه الإسم كما تأكد وجوب إشاعة الاسم الأول وهو منتهى الوصول وليس السؤل فيما بين المؤلفين والخاصة والعامة.

الطبعة التي بين أيدينا :

هذه الطبعة هي لدار الكتب العلمية وهي طبعة تجارية ليس إلا غير أنها لابأس بها فهي طبعة غير محققة اللهم الإحالة والإشارة إلى رقم الآية واسم السورة وبعدها لا توجد أي إشارة أو تحقيق.

وطبعة هذا الكتاب، احتوت على ست وعشرين ومائتي صفحة كل صفحة تتكون من حوالي ستة وعشرين سطرا كل سطر يتكون من حوالي اثني عشر كلمة. طول نسخة هذه الطبعة للكتاب ثلاثة وعشرين سنتمترا، وعرضه ستة عشر سنتيمترا.

---

(13) ص : 3.

(14) وردته هذه التسمية في بعض الكتب التي ذكر فيها مؤلف ابن الحاجب.

أما من حيث المضمون فقد تطرق إلى المباحث التالية :

- **التعريف بأصول الفقه.**
- **مبادىء اللغة.**
- **الحكم الشرعي وهذه المباحث الثلاث في المقدمة.**
- **الأدلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يليها.**
- **مباحث الدلالة : من حيث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والبيان والمبين والتفصيل والاجمال.**
- **الاجتهاد والتقليد.**
- **الترجيح وطرقه.**

ويلاحظ أن المؤلف قد أدرج علم المنطق في أصول الفقه فنراه قد جعله في المبادىء الثلاث عند الحديث عن استمدادات أصول الفقه الثلاث فحصرها في ثلاث : علم الكلام واللغة والأحكام ثم أسهب في الحديث عن الدليل والبرهان والأمارات وشروط البرهان ومقدماته وأنواعها من الكلمات والبديعات مما يدل على أن المؤلف قد نهج نهج من سبقه في إدخال علم المنطق وبعض مسائله في علم أصول الفقه. كما نلاحظ أنه من حيث المضمون لم نتطرق إلى كثير من المباحث منها :

1 - مقاصد الشريعة كما سماها الشاطبي، أو قواعد الأحكام أو الشريعة كما سماها العز بن عبد السلام والقرافي.
2 - أقسام الألفاظ من حيث قوة دلالتها على معناها ومن حيث مراتب دلالتها أيضا.
3 - معاني الحروف.
4 - بعض الأدلة : كسد الذرائع وغيرها.

كما نلاحظ أن ابن الحاجب عمد إلى الابتداء بالحكم وجعله في المبادىء والمقدمة عوض تأخيره كما هي عادة وسنة الكثير من الأصوليين والسبب في ذلك راجع في رأيي إلى أمرين :

1 - الترتيب المنطقي يفرض عليه هذا التقسيم.
2 - لأنه يريد أن يحاج المعتزلة وغيرهم في مسألة الحسن والقبح فبدأ بها حتى إذا ما انتهى من الجدل انتقل للحديث عن الأدلة الشرعية.

كما نلاحظ أن ابن الحاجب قد اضطرب كثيرا في الترتيب فنراه بعد أن ابتدأ الكتاب بالمباديء (المقدمة)

- التعريف بأصول الفقه.
- مباديء اللغة.
- الحكم الشرعي.

انتقل إلى الأدلة الشرعية القرآن والسنة والإجماع وذكر بعدها مباشرة مباحث لغوية في العموم والخصوص والإطلاق والقيد وتطرق إلى النسخ. وفي المبادىء تحدث أيضا عن الدليل والبرهان ثم ذكر بعد ذلك الأدلة العقلية القياسية مثل الاستصحاب والأدلة الموهومة كمذهب الصحابي والاستحسان والاستصلاح.

وبعد هذا القاطع ينتقل إلى الاجتهاد والتقليد وعلى هذا يتبين لنا أن ابن الحاجب قد قدم وأخر في ترتيب المباحث والمسائل مما جعل القاريء في حرج وضيق واضطراب ليضطر في الأخير إلى معاودة دراسة الكتاب حتى يتسنى له فهم الترتيب واستيعاب فصول هذا الكتاب بناء على قضايا هذا الفن – علم أصول الفقه –.

ومن هنا يحق لنا التساؤل حول مدى نجاح ابن الحاجب في بلوغ الهدف الذي رسمه من قبل وهو سقي الصيادين من الغلل ونقاء المحتاجين إليه من العلل.

وأستطيع أن أقول أن الأولى له في الترتيب بعد ذكر الحكم أن يتناول :

1 – الأدلة السمعية : القرآن، السنة، الاجماع.

2 – الأدلة العقلية : القياس، الاستصحاب.

3 – الأدلة الموهومة : مذهب الصحابي الاستحسان المصلحة... وهذا يتماشى مع عقيدته الأشعرية التي تأخذ بالنقل ثم تعضده بالعقل.

كما لم يذيل الكتاب بذكره باب الخلاف بين المجتهدين كما فعل ابن جزي مثلا في كتابه «تقريب الوصول إلى علم الأصول».

ترتيب ابن الحاجب لكتابه المنتهى :

ترتيب الكتاب وتقسيم مباحثه وتحرير مسائله وطرق تدقيق مسالكه أهم خطوة منهجية في التصنيف، إذ تعتبر بحق المَعْلَمَ الأساسي والصوى المنهاجي في عملية التأليف، وبها تُعرف حنكته المصنف وقدرته على التحرير ورجاحة استيعابه لدقائق الفن المتعاطي له وبها يدرك الفحل من الغشيم.

وإذا تأملنا كتاب، ابن الحاجب «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» ألفيناه مدرِكا تمام الإدراك ومحيطا تمام الإحاطة ومستوعبا خطورة الترتيب لما لهذه الخطوة من أهمية في تقديم المفتاح الأساسي لحل عقدة الفن لذا عهد منذ البداية إلى ذكره وتحديد تقسيمه.

وعليه فبعد أن حمد الله سبحانه وتعالى وأثنى عليه انتقل إلى الصلاة على النبي ﷺ وآله وصحبه ثم ذكر أسباب تأليف هذا الكتاب فأعقبه تحديد تقسيم هذا الكتاب.

فقد قال : «الحمد لله الذي كرمنا بطلب العلم الذي هو أفضل العمل، وعلمنا تفصيل أحكامه التي هي مناط السعادة وغاية الأمل، وصلى الله على سيدنا محمد المبعوث إلى سائر الأمم بأشرف الملل، وعلى آله وصحبه وسلم.. ولما كان علم أصول الفقه من الأمر الجلل، وكانت التصانيف فيه بين خطتي الاملال والخلل نابني ذلك إلى تصنيف مختصر يسقي الصادين من الغلل ويشفي المحتاجين إليه من العلل، فأنشأته مترجما بمعناه «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجذل» والله تعالى يعين على إكماله في عجل، ويمد لقرائه وإقرائه في الأجل، وألبسنا الله من التقوى من خير الحلل، وباعدنا من مقارنة الزيغ والزلل وينحصر في المبادىء والأدلة العقلية والاجتهاد والترجيح»[15].

وبناء على هذا يكون ابن الحاجب قسم كتابه إلى مقدمة وسماها بالمبادىء، وأقطاب ثلاثة :

- القطب الأول : الأدلة السمعية
- القطب الثاني : الاجتهاد
- القطب الثالث : الترجيح

ومن أجل المزيد من التوضيح والبيان سوف أفصل القول في كل قطب من هذه الأقطاب حتى تتجلى لنا الرؤية حول الطريقة الترتيبية لابن الحاجب في كتابه هذا المنتهى وحتى نتمكن من استيعاب مباحث هذا العلم على منهجه ولكي نستطيع أن نصدر حكما فيما إذا استطاع المصنف أن يفي بما وعد به وعمل على تحقيقه من خلال مؤلفه هذا وهو أن يسقي الصيادين من الغلل ويشفي المحتاجين إليه من العلل أم لم يستطع.

(15) ص : 3.

وسوف أبدأ بالمقدمة :

سمى ابن الحاجب – كما سبقت الإشارة إليه – مقدمة وصدر كتابه بالمباديء واعتبرها ممهدات في علمي الأصول والجدل. وقد أطال في التفصيل فيها فاستغرقت منه حوالي اثنين وأربعين صفحة (42) من الصفحة الثالثة (3) إلى الصفحة الخامسة والأربعين (45).

قد ضمنها مسائل متعددة حصرها في ثلاثة مباحث :

– التعريف بأصول الفقه[16].
– مباديء اللغة وفي ذكر مسائله[17]
– مباديء الأحكام أو الحكم الشرعي[18]

وفي المبحث الأول : التعريف بأصول الفقه تطرق إلى المسائل الآتية :

1 – **حده** : وعرفه بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية[19].
2 – **موضوعه** : أما موضوعه – حسب ابن الحاجب – فأحواله العارضة لذاته كأحوال الأدلة واتسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاستنباط[20].
3 – **فائدته** : وقد حصرها في معرفة أحكام الله تعالى.
4 – **امتداداته** وقد اعتبرها من ثلاثة أمور :

* الكلام : وذلك لتوقف الأدلة الكلية على معرفة الباري وصدق نسبة خطاب التكليف إليه، ويتوقف على أدلة حدوث العالم وعلى دلالة المعجزة على صدق المبلغ... وقد قصد به طبعا علم أصول الدين.

* العربية : وعللها بتوقف الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة و... على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص إطلاق وتقييد وحذف وإضمار ومنطوق ومفهوم واقتضاء...

---

(16) ص : 3.
(17) ص : 16.
(18) ص : 29.
(19) ص : 3.
(20) ص : 4.

* الأحكام : وذلك لتصورها تمكن إثباتها ونفيها وثبوتها وإلا كان دورا[21].

وبعد حصره للاستمدادات الثلاثة لعلم أصول الفقه (علم الكلام والعربية والأحكام) أسهب في الكلام عليها فعرف الدليل لغة واصطلاحا فهو لغة المرشد، وهو الناصب والذاكر وما به الإرشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري[22].

ثم انتقل إلى مسائل حجية العلم وأقسامه هل هو ضروري أم غير ضروري، وأقسامه مفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنية ويسمى تصديقا وعلما وما يكون له الذاتي والضروري والعرضي.

وبعده حد الدليل وذكر علاقته بالبرهان والإمارة إذ جعلهم شيئا واحدا قال : ولفظ الدليل يطلق على البرهان والأمارة فالبرهان قول مؤلف ملزم لنفسه قولا آخر والقياس أعم منه[23].

وعرج على شروط البرهان فقال : لابد أن تكون المقدمات كلها في البرهان قطعية لتكون النتيجة قطعية[24] وقسم المقدمات إلى ضروريات وأوليات ومسلمات...

ولما انتهى من هذا المبحث – التعريف بأصول الفقه – ونصب في امتداداته التي تعمدت أن أذكرها هنا لأهميتها وخصوصيته بها تعرض إلى المبحث الثاني في تمهيد المبادىء وهي :

مبادىء اللغة : وقد حررها على الشكل التالي :

1 – مقدمة : في أن الله سبحانه وتعالى هو الذي أقدر الناس على الكلام لما علم ما جمعهم أيضا في تعريف بعضهم بعض[25]

2 – حدها : كل لفظ وضع لمعنى

---

(21) ص : 5.

(22) ص : 5.

(23) ص : 8.

(24) ص : 9.

(25) ص : 16.

3 - **أقسامها** : وقسمها إلى مفرد اللفظ الواحد ومركبه. قال المناطقة ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل على شيء من حيث هو جزء ومرتب[26] وهو خلافه وذكر أقسام المفرد والمركب.

4 - **الاشتراك اللفظي** : وقد أدرجه في المقدمات وليس في قطب من أقطاب الكتاب فافتتحه بقوله : المشترك جائز وواقع عند المحققين لنا[27]... وجعل له مسائل... إنه واقع في القرآن. وتطرق إلى الترادف والحقيقة لغة واصطلاحا وقسمها إلى لغوية وشرعية وعقلية وذكر المجاز وما يعرف به وبعض متعلقاته وعلاقته بالاستثناء والاشتراك وختمها بابتداء الوضع.

وبعد أن أكمل التدقيق في هذا النوع من المبادىء - مبادىء اللغة - تطرق إلى مبادىء الأحكام أو الحكم الشرعي. فقد رتبه على المنوال الآتي :

1 - **أن الحكم بالحسن والقبح لله** لا لذات الفعل فلا حكم إلا بما حكم به الله. ورد على المعتزلة والكرامية والبراهمية[28].

2 - **تعريف الحكم الشرعي** بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد[29] فزيد بالاقتضاء والتخيير.

3 - **أقسام الحكم** : واجب ومسائله كفائي، مُخَيَّر، عيني، موسع، ومحظور وسائله، ومندوب ومكروه.

4 - **المحكوم فيه** : وهو الأفعال

5 - **المحكوم عليه** : وهو المكلف وقد جعل لكل من هذه النقط المنهاجية مسائل تدقق أمورها.

وبعد إتمام هذه المبادىء الثلاثة التي تعمدت التفصيل فيها والإطالة في ذكرها. أنتقل إلى الأقطاب الثلاثة التي جعلها على الترتيب التالي :

القطب الأول : وهو القطب الذي أخذ حصة الأسد من الكتاب إذ ابتدأ من الصفحة الخامسة والأربعين (45) حتى الصفحة التاسعة بعد المائتين (209) وقد ضمنها المباحث والمسائل التالية :

---

(26) ص : 16-18.

(27) ص : 18.

(28) ص : 29.

(29) ص : 32.

1 – مبحث الكتاب ومسائله ص : 45-74.
2 – مبحث السنة ومسائلها يبدأ من الصفحة 47 وتنتهي بالصفحة 52.
3 – مبحث الاجماع ومسائله ويبتدأ من ص : 52 وتنتهي بالصفحة 65.
4 – مسائل السنة ويبتدأ من الصفحة 65 وتنتهي بالصفحة 89 تطرق فيها إلى السنة لغة واصطلاحا وخبر الواحد وشرائطه وكيفية الرواية بين الألفاظ والمعنى.
5 – مسائل المتن وتبتدأ بالصفحة 89 وتنتهي بالصفحة 166 ضمنها الأمر وقضاياه والنهي وتحريرات والعام والخاص والتخصيص وأنواعه والشرط والصفة والمخصص والمطلق والمقيد والمجمل والبيان والمبين والظاهر والمؤول ودلالة على صريح الصيغة والمفهوم والنسخ وقضاياه من ناسخ ومنسوخ.
6 – مبحث القياس ويبتدأ من الصفحة 166 وينتهي بالصفحة 203 وقد أدرج فيه شروط الفرع ومسالك العلة وخصص للاعتراضات مسائل مهمة وقيمة جدا.
7 – مبحث الاستصحاب ومسائله ويبتدأ من الصفحة 203 وينتهي بالصفحة 206.
8 – مبحث مذهب الصحابي ويبتدأ من الصفحة 206 وينتهي بالصفحة 207.
9 – مبحث الاستحسان وقضاياه ويبتدأ بالصفحة 207 وينتهي بالصفحة 208.
10 – مبحث المصالح المرسلة وتبتدأ بالصفحة 208 وتنتهي بالصفحة 209.

ولعل هذا القطب هو محور الكتاب وعمارته وفيه دمج وانتظم جملة مباحث أصول الفقه وأهم قضاياه وبعد الانتهاء منه تحدث عن القطب الثاني وهو الاجتهاد الذي خصص له حصة تضئل بكثير عما خص به القطب الأول إذ حصرها في صفحات قلائل لا تتجاوز ثلاثة عشرة صفحة وتبتدأ بالصفحة (209) التاسعة بعد المائتين وتنتهي بالصفحة الثانية والعشرين بعد المائتين (222) وقد قسم هذا القطب إلى شطرين :

الأول : الاجتهاد ومسائله وتكلم فيه لغة واصطلاحا في كونه ﷺ كان متعبدا به في مالا نص فيه وفي موضوعه وإمكانه وفي مجالاته وأثره وفي حجة الاجتهاد فيما لا نص فيه وهل يجوز التقليد من المجتهد ؟ وفي أنه ﷺ لم يقر على خطأ **الشطر الثاني** وهو التقليد والمفتي والمستفتي وما تبقى فيه. وضمنه المسائل التالية : عدم جواز التقليد في الأصول ووجوب الاستفتاء وجواز الإفتاء ممن ليس بمجتهد بمذهب مجتهد، والتقليد عند تعدد الاجتهادات...

وختم إبن الحاجب كتابه المنتهى بالمبحث الأخير وهو الترجيح والذي جعله في ورقات لا تبلغ عددها تسع صفحات ابتداء من الصفحة الثانية والعشرين بعد المائتين (222) وتنتهي بالصفحة التاسعة والعشرين بعد المائتين (229) وقد عرف معنى الترجيح وتحدث عن موضوعه وشروطه وكيفية الترجيح وأنواعه وطرقه ومسائله المتعلقة بالمنقول وحدود المسموع.

هذه إذن هي الطريقة التي رتب بها المؤلف كتابه هذا المنتهى إذ جعل له مقدمة أو تمهيدا وضمنه ثلاثة مباديء :

- التعريف بأصول الفقه
- مباديء اللغة
- الأحكام

ثم انتقل بعدها إلى صلب الكتاب وضمنه ثلاثة أقطاب :

- الأدلة الشرعية
- الاجتهاد
- الترجيح
- وختمه بقوله : الحمد لله أولا وأخيرا.

وفي النسخة مقولة : وجد في الأصل ما نصه... قوبل على نسخة المصنف بخطه رحمه الله وبآخرها بخطه تم الكتاب في ذي الحجة سنة ثلاث وأربعين وستمائة وكان فراغ المقابلة في عصر يوم الخميس الثامن والعشرين من جمادى الأول عام سبعة وثلاثين وسبعمائة.

طريقة معالجته لمادة الكتاب

مادة أصول الفقه من المواد العلمية الأكثر صعوبة والأشق ضبطا تستعصي على الفحل المدرك فما بالك بالمبتديء العليل وذلك لتداخل مباحثها ودقة مسائلها وعسر استيعاب قواعدها وتحرير أبوابها أضف إلى ذلك طبيعة هذا العلم – أصول الفقه – وما يتميز به من حساسية إذ هو الأصل الأصيل والمرتكز المكين والهادي المنير إلى استنباط الأحكام من الأدلة والبيان وهو قوام العلوم الشرعية جمع بين العقل والنقل والفهم والسمع ما لم يوجد في علم غيره. ولا يتسنى لأي كان أن يضبطه ويحرره إلا إذا تفرغ له وجهد نفسه في تحصيله...

وجريا على سنن من سبق في تحديد طريقة معالجة مادة كتاب من كتب علم أصول الفقه أدرج منهج ابن الحاجب في كتابه منتهى «الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» على الشكل التالي :

أبرز ابن الحاجب طريقة متميزة في تقديم ومعالجة مواد علم أصول الفقه بمنهج فريد يدل بعمق على جدارته بهذا العلم وقوة إدراكه له وتحصيله وتفننه في تحريره ذلك. ويتجلى هذا :

1 - التعريف بالمصطلحات الأصولية لكل مبحث مبحث :

يستعمل ابن الحاجب مناهج متعددة في التعريف بالمصطلحات الأصولية :

أ - فتارة يعرفها بالحد - وهو أعلى مراتب التعريفات - وتارة يعرفها بالاصطلاح وبالمثال، فقد عرف بالحد في بداية كتابه - نحوى أصول الفقه - فقال : أما حده لقبا، فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وأما حده مضافا، فالأصول الكلية والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال[30] كما عرف بالاصطلاح قضايا متعددة من علم أصول الفقه نأخذ بالمثال النسخ فقال : وفي الاصطلاح : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر[31].

ب - وفي كثير من الأحوال يلتجيء إلى التعريف بتعدد الأقسام عند استحالة جمعها في حد واحد أو اصطلاح واحد. فيعرف بتقسيم الأجزاء وهو أسلوب علمي متداول عند علماء الأصول والمنطق ومثال ذلك أنه عرف الحكم الشرعي بقوله : «خطاب الله المتعلق بأفعال العباد، وقيل المكلفين فورد (والله خلقكم وما تعلمون) فزيد بالاقتضاء أو التخيير فورد كون الشيء دليلا وسببا فزيد أو الوضع فاستقام[32]...

ج - وإذا كان الحد فيه خلاف بين العلماء يذكر التعريفات المختلفة ثم يعقب عليها برأيه كما فعل عند تعريفه العام قال : قال أبو الحسين العام : اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع... وقال الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة

---

(30) ص : 3.

(31) ص : 154.

(32) ص : 32.

واحدة على شيئين فصاعدا... والأولى ما دل على مسميات باعتباره أمر اشتركت فيه مطلقا[32م].

وفي بعض الأحيان إذا وجد خلاف في المحدود عرفه ثم أورد الخلاف فعقبه بتعريفات غيره فقد عرف الاجماع بأنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على أمر. وقول الغزالي : اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الآتية :...

د – استقلاله ببعض التعريفات، هذا الأمر الذي يدل دلالة قاطعة لا تدع مجالا للشك في تضلعه في هذا العلم فقد عرف العام كما سبقت الإشارة إليه ما دل على مسمياته باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة[33] وعرف الواجب بأنه ما كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب[33م] وعرف الإجتهاد بأنه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي[34]، وعرف الترجح : اقتران الأمارة بما يقوى به على معارضها[34م].

2 – عرضه للمسائل :

كما رأينا سالفا فإن ابن الحاجب جريا على سنن من سبقه في معالجة مادة أصول الفقه، وذلك بعد التعريف بالمبحث وذكر حده ينتقل للحديث عن مسائله فنراه يعدها مسألة مسألة وفي كل واحدة منها يبينها ثم يذكر الخلاف الحاصل، فيقسم الموضوع إلى مسائل تختص كل منها بجانب معين... وبالمثال بعدما عرف القرآن تطرق إلى مسائله فقال : ما نقل آحادا فليس بقرآن.

مسألة القراءات السبع متواترة.
مسألة لا يجوز العمل بالشاذ واحتج به أبو حنيفة.
مسألة في القرآن محكم ومتشابه[35].

وفي معالجته للمسائل الأصولية يتبع المناهج التي تختلف بحسب طبيعتها والخلاف الواقع فيها ... وبالجملة فإنه يستعمل الطرق التالية :

(32م) ص : 102.
(33) ص : 102.
(33م) ص : 33.
(34) ص : 209.
(34م) ص : 222
(35) ص : 46.

أ - يفتتح المسألة بذكر الخلاف الواقع فيما بين العلماء ثم يفصل فيها وفي الأخير يتبعها بذكر رأيه ناقضا آراء مخالفيه بالاعتراضات الموجهة إلى بعضهم وهو في عمله هذا معقلن منطقي مع منطلقاته ومسلماته وذلك كما فعل عندما عالج موضوع - واضع اللغة -.

مسألة : اختلفوا في الواضع فقال الأشعري ومتابعوه : إن الواضع الله تعالى فإما بالوحي، أو بخلق الأصوات وإسماعها لواحد أو لجماعة أو بخلق علم ضروري بها.

وقالت البهشمية ومتابعوهم : الواضع أرباب اللغة بأن واحدا أو جماعة وضعها، ثم حصل التعريف بالإشارة والتكرار كما في الأطفال.

وقال الأستاذ : (عنى به الاسفرايني أبو إسحاق الأشعري) القدر المحتاج إليه في تعريف المواضعة توقيف والباقي محتمل الأمرين.

وقال القاضي : (عنى به أبو بكر الباقلاني الأشعري) ومتابعوه : الجمع ممكن وهو صحيح، فإن أراد غير القطع فبَعيد وإن أراد الظهور فالظاهر قول الأشعري، قال : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾.

قالوا علمه ألهمه مثل : «وعلمناه صنعة لبوس﴾.

قلنا خلاف الظاهر

قالوا يجوز أن يكون علمه ما سبق فيه الاصطلاح أو علمه ونسيها ثم اصطلح بعده.

قلنا الأصل عدم ذلك فيهما

قالوا علمه حقائق المسميات بدليل ﴿ثم عرضهم﴾ إذ لا يصح رجوعه المسميات.

وأجيب بأنه على إضمار المسميات للقرينة الدالة عليها بدليل فقال ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ واستدل بقوله ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها﴾ ذمهم على تسميتهم من غير توقيف.

أجيب إنما ذمهم على الآلهة واستدل بقوله : ﴿واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ يعني اللغات لا الجارحة باتفاق.

أجيب بأنه ليس حملها على اللغات باعتبار التوقيف بأولى من الأقدار البهشمية ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ دل على سبق اللغات الرسل، وإلا لزم الدور.

قلنا إذا كان آدم هو الذي علمها اندفع الدور، وأما الجواب بأنه يجوز أن يكون التوقيف بغير الرسل من وحي أو علم ضروري فخلاف المعتاد.

وقال الأستاذ لو كان بالاصطلاح لزم التسلسل لتوقف الاصطلاح على سبق اصطلاح يعرف به الاصطلاح.

قلنا يعرف بالتردد والقرائن كالأطفال ثم طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والبرد والحر والنار، وبأخبار الآحاد في غيره(35م).

ب – أن يدرج المسألة الأصولية المتعلقة بإحدى المباحث بأسلوب تقريري ثم يتبعه بذكر وجهة نظره أو الرأي الذي يأخذ به ثم بعد ذلك يذكر رأي المخالفين وأدلتهم التي يستندون عليها في تثبيت آرائهم ولنأخد التخصيص مثالا لهذا النموذج من أنواع عرضه ومعالجته لمواد أصول الفقه يقول : التخصيص قصر العام على بعض مسمياته، وقال أبو الحسين التخصيص إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، وأورد عليه أن المخصص غير الاستثناء لم يتناوله الخطاب.

وأجيب بأن المراد ما تناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم : خصص العام وعام مخصص. وقيل تعريف أن لفظ العموم للخصوص وأورد الدور.

وأجيب بأن المراد التخصيص في الاصطلاح، ويطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما بالاصطلاح كما يطلق العام على المتعدد المدلول، كعشرة والمسلمين لمعهودين وضمائر الجمع وهؤلاء.

مسألة تخصيص العام جائز عند الأكثرين.

لنا القطع بأنه لا يلزم من وضع ألفاظ العموم للخصوص مجازا محال منه ولا من غيره، وأيضا لو لم يجز لم يقع، قال : ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقال : ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ ﴿ما تذر من شيء﴾ ﴿تدمر كل شيء﴾ حتى قيل لا عموم إلا مخصص إلا قولهُ ﴿وهو بكل شيء عليم﴾.

قالوا التخصيص في الخبر يوجب كذبا فلا يجوز كالنسخ قلنا لو كان كذلك لكان كل مجاز يوجب كذباً وهو باطل باتفاق(36)...

(35م) ص : 26–29.

(36) ص : 119.

ونلاحظ أن ابن الحاجب لا يكتفي بذكر رأيه بعد التقرير بل يذكر رأي مخالفيه ثم يعقب عليهم ويهد صرح استدلالاتهم.

ج - أن يذكر الخلاف ثم يحرر النزاع حتى لا يدع مجال شك أو ضرورة من الخلاف.

لعل أهم ما يتميز به «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل»، تحرير النزاع وتقريب وجهات النظر بعد سردها وتحليل مسائلها محاولا أن يجمع بين الآراء مرجعا ذلك الخلاف إلى اللفظ وفي حالة استحالة الارجاع إلى اللفظ يحسم الخلاف في المعنى. وسوف أجعل لكل الطريقتين مسألة خاصة بها حتى يتبين لنا منهجه بجلاء في محاولة لتبرير النزاع وتقريب آراء المختلفين.

- الخلاف الذي يرجع إلى اللفظ الذي اعتبره كثيرا سبب الخلاف بين الأصوليين ونعطي مثالا لذلك بالاستحسان. قال: قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم. حتى قال الشافعي: من استحسن فقد شرع، وليس الخلاف في الاستحسان بمعنى فعل الواجب، والأولى فإنه متفق عليه قال: ﴿فيتبعون أحسنه﴾ وقال: ﴿يأخذوا بأحسنها﴾ ولا يعني ما تميل النفس إليه للاجماع إنه ليس بمدرك، قال بعض الحنفية في تعريفه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته، فقيل: إن شك في كونه دليلا فلا نزاع في رده وإن تحقق فلا نزاع في التمسك به فيرجع النزاع لفظيا. وقيل: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وحاصله العمل بالقياس الراجح ولا نزاع فيه، وقيل تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وحاصله ترك القياس للدليل الراجح ولا نزاع فيه.

وقال الكرخي العدول في مسألة إلى خلاف نظائرها لوجه أقوى وحاصله العمل بالدليل الراجح ولا نزاع فيه ويدخل فيه العدول إلى التخصيص وإلى الناسخ وليس باستحسان عندهم.

وفسره أبو الحسين بما حاصله الرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طاريء عليه أقوى منه ولا نزاع فيه فيرجع النزاع لفظيا.

وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، كما ينقل عن الأئمة استحسان دخول الحمام من غير تقدير للماء المستعمل ولا تقدير المدة ولا عوض فيها، واستحسان شرب الماء من السقائين من غير تقدير للماء ولا عوضه.

فقيل إن ثبت دليل فلا نزاع وإلا فمردود. لنا : إن كان الاستحسان من الأدلة المتقدمة، فلا نزاع، وإن كان من غيرها، فلا دليل يدل عليه فوجب تركه.

قالوا : ﴿واتبعوا أحسن﴾، وأجيب : بأنه لا يدل على أن الاستحسان دليل ولو سلم فالمراد الأظهر والأولى.

قالوا : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وأجيب : بأن المراد الاجماع وإلا لزم ما رآه أحاد العوام حسنا والاجماع لايكون إلا عن دليل.

قالوا : أجمعوا على دخول الحمام وشرب الماء استحسانا فدل أنه حجة. وأجيب : بأن مستندهم جريان ذلك في زمانه ﷺ مع علمه وتقريره أو غير ذلك[36م].

3 - أساليب ابن الحاجب في عرض رأيه ورأي غيره مناقشة وترجيحا ونقضا :

أ - **المناقشة** : يتميز منهج ابن الحاجب - من خلال عرض لبعض أقواله السالفة - علاوة على درس كتابه والتأمل في مسائله وقضاياه أنه كثير المناقشة لآراء غيره بعد سردها والميل إلى إحداها بعد نقض غيرها والاستدلال عليها ونأخذ مثالا على ذلك.

مسألة : في أفعال رسول الله ﷺ ما كان من الجبلّة كالقيام والقعود والأكل والشرب فالاتفاق مباح له ولأمته، وما ثبت فيه خاصة.

قال : فالاتفاق على نفي التشريك كوجوب الأضحى والضحى و...

وقال أبو علي بن خلاد في العبادات خاصة. لنا : العلم بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته وقوله عز وجل : ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ لتحقيق معنى التأسي وإذا لم تعلم قلنا إذا ظهر قصد القربة ثبت الرجحان، وحكم به مقتصرا فظهر الندب إذ لا وجوب إلا بثبت وإذا لم يظهر ثبت الجواز إذ لا وجوب ولا ندبَ إلا بثبت الوجوب «وما أتاكم الرسول فخذوه».

أجيب : بأن الأفعال ما أتى بها إلينا، وبأن المراد وما أمركم لمقابلة وما نهاكم.

(36م) ص : 207-208.

قالوا : قال فاتبعوه.

أجيب : المراد في الفعل على الوجه الذي فعله أو في القول فيهما.

قالوا : قال لقد كان لكم في رسول الله إلى آخرها أي من كان يؤمن فله أجره.

قلنا : معنى التأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه من أجله، فيتوقف الوجوب علينا به على الوجوب عليه ونحن نقول به وهو خلاف الفرض.

قالوا : قال فلما قضى زيد منها وطراً إلى آخرها فدل على أن فعله تشريع.

قلنا : دل على التسوية فمن أين الوجوب ؟

قالوا : خلع نعله فخلعوا أنعالهم، فأقرهم على استدلالهم وبين العلة.

قلنا : ذلك لأنه من هيئات الصلاة لقوله : «صلوا».

قالوا : لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله فبين العلة.

قلنا لقوله : «خذوا عني مناسككم».

قالوا : لما اختلفوا في الغسل بغير إنزال أنفذ عمر بن الخطاب إلى عائشة فقالت : فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا.

قلنا : إنما أستفيد من قوله : «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» ولأنه مما يتعلق بالصلاة أو لأنه بيان لقوله تعالى : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ الآية 7 سورة المائدة.

قالوا : عمله على الوجوب أحوط كما لو نسي تعيين صلاة ومطلقة.

أجيب : بأن الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ويرد بوجوب صوم ثلاثين إذا تم الهلال.

والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان الأصل كما في الثلاثين وأما ما احتمل بغير ذلك فلا.

الندب الوجوب يستلزم التبليغ والإباحة منتفية بقوله : «لقد كان لكم» فتبين الندب...

أجيب بأن الندب يستلزم أيضا ويمنع أن الآية تنفيه على ما تقدم.

الاباحة : الوجوب والندب يستلزمان التبليغ وهو أيضا هو المتحقق إثباته فوجب الوقوف عنده.

أجيب : بأنه لم يظهر قصد القربة وأما ما ظهر فلا[37].

---

(37) ص : 49-50.

وبهذا يتبين أن ابن الحاجب يناقش مناقشة حادة جميع الآراء حتى يستقر إلى رأي معين يجعل قراره جدلا.

ب - **الخلاف الذي يرجع إلى المعنى** : وفي هذا النوع من الخلاف يحاول أن يقرب الهوة بين المختلفين ويقر قراره على رأي معين يميل إليه ونأخذ كمثال على ذلك الأدلة الشرعية إذ قال :

مسألة : إذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول بعد أن استقر خلافهم، فقال الأشعري وأحمد والإمام، والغزالي : ممتنع.

وقال بعض المجوزين : حجة، والحق إنه بعيد إلا أن يكون المخالف قليلا، أو يقدر الثاني قليلا، وفي كونه حجة نظر. أما بعده في الكثير، فلأنه لا يكون إلا عن غير قطعي أو جلي، ويبعد غفلة الكثير عنهما بخلاف القليل، وقد وقع كاختلاف الصحابة في بيع أمهات الأولاد ثم اتفق من بعدهم على المنع وفي الصحيح عن عثمان رضي الله عنه النهي عن المتعة في الحج.

وقال البغوي : ثم حصل الإجماع بعد ذلك الأشعري لو وقع لكان حجة ولو كان حجة لتعارض الاجماعان لأنه إذا استقر خلاف الأولين فقد انعقد إجماعهم على تسويغ كل منهما.

والجواب : منع الإجماع الأول ولو سلم فمشروط أن لا يوجد قاطع كما لو لم يستقر خلافهم[38].

ثم أتبعها بالرد على الأشعري ودحض شبهه وأدلته وهو في هذا يناقض شيخه في العقيدة ويؤكد على تحرره وعلى إمامته في الاجتهاد عكس ما يذاع عنه من أنه مقلد ليس إلا. ومن خلال تتبع هذه المسألة وغيرها نتبين قدرة ابن الحاجب على التصدي لآراء مخالفيه ولو كانوا شيوخه وأساتذته.

ب - **ترجيحاته** : من خلال تعاملي مع الكتاب ودراستي له تبين لي أن ابن الحاجب لم يكن شيخا مقلدا يعيد ما قاله سلف مذهبه وإنما كانت له آراؤه ونظرياته في مسائل أصول الفقه وقد استدل عليها بحجج عقلية بأسلوب علمي منطقي ولم يقتصر على هذا فحسب بل لجأ إلى فحص قواعد استدلال مخالفيه

(38) ص : 62-63.

ودحض أدلتهم النقلية والعقلية حتي يتسنى له هد صرح منطقهم وحججهم وتشييد برج نظرياته بالعلم واليقين، أضف إلى هذا وذاك أنه كان يتمسك بذكر آراء مخالفيه ممن هم على مذهبه أو على غير مذهبه فيعرض لها جميعا ثم يرجح إحدى الآراء ولم يكن يلتزم فقط ويرجح آراء شيوخ مذهبه بل كثيرا ما خالفهم واستقل برأيه ونأخذ مثالين من كتابه هذا. الأول حين يرجح آراء شيوخه والثاني حين يستقل برأيه فيخالفهم ويرجح غير رأيهم.

الأول : مسألة لا تجمع الأمة إلا عن سند، وقال قوم يجوز أن يكون بغير سنَد. لنا في القول في الدين من غير دليل ولا أمارة خطأ ولا تجمع على خطأ وأيضا فإنه يستحيل وقوع ذلك عادة، وأيضا لو جاز لم يكن لاشتراط الاجتهاد في المجمعين معنى ؟

قالوا : لو كان له ذلك لم يكن لكون الاجماع حجة فائدة.

قلنا : فائدته سقوط البحث عنه وحرمة المخالفة، ثم هو منتقض بقول الرسول ﷺ فإنه حجة وهو عن دليل وأيضا فإن ذلك يوجب أن يكون عن غير مسند ولا قائل به.

الثاني : وهو يتعلق بترجيح آراء يخالف فيها آراء ونظريات شيوخه في المذهب والعقيدة ويستدل بأدلة نلمس فيها معالم شخصيته النقدية والواعية والجريئة في نفس الآن إذ لا يمنعه تمذهبه أن يخالف فيما يراه مخالفا للحقيقة في نظره. وبالمثال ناقش المصالح المرسلة فقال : وهي التي لا أصل لها والأكثر امتناع التمسك بها، وقد عزى إلى مالك خلافه وهو بعيد، **وقال الإمام : لنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه.**

قالوا : قد ثبت اعتبار المصالح قطعا فما من مصلحة تقدر مما أردتموه ألا وهي من جنس المصلحة المعتبرة، فتكون من الملائم وهو ما اعتبر جنسه من جنس الحكم.

وأجيب : فإنه ما من مصلحة من ذلك إلا وهي من جنس الملغاة فيكون معتبرا ملغى في حكم واحد، وهو محال فلابد من اعتبار الجنس القريب، والمراد ما لم يكن كذلك[39].

---

(39) ص : 208.

ج – **نقضه لآراء مخالفيه** : نهج ابن الحاجب منهج الضرب على القواعد والأسس فتراه في كتابه يجادل مخالفيه مجادلة حادة وهادفة يرمي بها إلى تحقيق المواقف وإقناع الغير، معتمدا على المنطق السليم في إثبات نظرياته ودحض آراء مخالفيه ورد شبههم وتفنيد معقولاتهم بالحجة والدليل العقلي والنقلي؛ فمثلا في مسألة الحسن والقبح في الأفعال والأحكام قال : لا حكم إلا بما حكم به الله، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، أي لا يحكم بأن الفعل حسن وقبيح لذاته إلا بوجوه واعتبارات في حكم الله تعالى.

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة : الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها ومنها ضرورية كحسن الإيمان وقبح الكفران، ونظرية كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يعلم إلا بالشرع كالعبادات ثم اختلفوا.

فقال القدماء من غير صفة.

وقال قوم : بصيغة موجبة.

وقالت الجبائية بصفة موجبة هي وجوه واعتبارات.

وقال قوم : بصفة في القبح لا الحسن.

لنا : لو كان الكذب قبيحا لذاته لما وجب إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم ولما كان القتل حراما وواجبا، واستدل لو كان فعل حسنا أو قبيحا لذاته لكان لحسن أو لقبح وجودي، ولو كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض، لأن حسن الفعل وقبحه زائد على مفهومه وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله...

واعترض بأن الاستدلال بلا حسن على الوجود دور لأن نقيض السلب إنما يكون وجودا إذا كان سلب وجود لأنه بتقدير كونه ثبوتا أو منقسما إلى وجود وعدم كمعلوم لا يفيد ذلك، وبإجراء الدليل في الفعل الممكن. وأجيب : بأن الامكان تقديري فنقيضه سلب التقدير والمقدر ليس عرضا لاستلزامه الكذب. واستدل بأن فعل العبد غير مختار فوجب أن لا يكون حسنا ولا قبيحا إجماعا.

فيقال : لو حسن فعل وقبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد واللازم باطل لأن الطلب يستلزم مطلوبا عقلا، وأيضا لو حكم العقل بذلك لحكم في غيب أخروي وهو العقاب واللازم باطل لعلمنا أنه لا مجال للعقل في الأمورالأخروية.

وأجيب : بأنه إنما يلزم أن لو كان ذلك من حقيقة وأما إذا كان عرضيا له فلا....[40].

وهكذا اختتم مناقشته آراء الغير ونقضها واحدة واحدة تحت منطق قلت، قلنا، أو قلت لنا أو يقال أجيب.

***أسلوبه في الحجاج :**

سلك ابن الحاجب في أسلوب حجاجه طريقة الأئمة الفحول المتيقنين من علمهم وموطيء قدمهم، فقد استخدم مناهج متعددة تؤكد على حيازته قصب السبق وتدل على علو كعبه في هذا الفن ذلك أنه لا يتعاطى لمثل هذه الطرق في الجدل إلا متمكن عالم ضابط مجتهد. ويمكن إجمال الوسائل فيما يلي :

طريقة الفنقلة : وهي طريقة عريقة في علمي الأصول والجدل قد استخدمها ابن الحاجب في كتابه هذا – وفحوى هذه الوسيلة – أن يحاجج مخالفه على المثل الآتي : إن قلت، قلت، أو قالوا، قلنا، فإن قيل أجيب... أو نحوها وهي طريقة حوارية حيوية تبعث القاريء على تتبع المحاورة وإتمام الفائدة والتحقق من الحقيقة اليقينية وتؤكد على تمكن المناظر أو الكاتب من علمه ولنأخذ مثالا توضيحيا في سلوكه هذا المنهج في الكتاب موضوع دراستنا.

مسألة : النهي عن الشيء لعينه يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة وقيل لغة و... وأما كونه يدل شرعا فلأنه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد بالنهي في أبواب الربا والأنكحة وغيرها، وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للحكم بالصحة، واللازم باطل لأنهما إما أن يتساويا أو لا...

فإن قيل : هذا الترجيح يناسب نفي الصحة فيحتاج إلى شاهد بالاعتبار.

قلنا : إنما قضينا لعدم المناسب بما بيناه لا بمناسب فيحتاج إلى أصل القائل بأنه لغة...

قال عليه الصلاة والسلام : «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد...» والمنهي عنه ليس بدين فكان ردا أي غير صحيح.

---

(40) ص : 29–30.

وأجيب : بأنه لا يلزم أن يكون ذلك لغة ولو سلم فيحمل رد على غير مثاب جمعا بين الأدلة.

قالوا : لم يزل العلماء إلى آخره

وأجيب : بما تقدم.

قالوا : الأمر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها.

وأجيب : بأن الأمر لا يقتضيها لغة أيضا.

قالوا : لو دل من جهة المعنى لتناقض مع التصريح بالصحة.

ولو قيل : نهيتك عن المراباة لعينها ولوفعلت هلكت لصح.

وأجيب : بالمنع لما سبق القائل يدل على الصحة لو لم يدل عليها كان المنهي عنه غير الشرعي، والشرعي هو الصحيح المعتبر كنهيه عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الأوقات المكروهة(41).

وهكذا استمرت المحاورة في هذه المسألة وفي غيرها مما يجعل المخالف في حرج وفي دهشته وهو ينظر إلى تهادي حججه وأدلته فما يكون له إلا أن يسلم لرأي ابن الحاجب في الأخير وهذا ليس ميلا إلى هذا الأخير وتحيزاً إليه وإنما هو خلاصة الناظر الدارس لمثل هذه المحاورات في مسائل أصول الفقه في كتاب جمع بين الأصول والجدل.

كما يستعمل ابن الحاجب طرقا أخرى أشرت إليها فيما سلف منها :

– يبدأ بتقديم رأيه ويذكر بعده آراء مخالفيه ثم يعقب عليهم ويفند ما ذهبوا إليه ولنضرب مثالا توضيحيا آخر على ذلك :

مسألة : المختار أن رجوع الضمير العام للبعض ليس بمخصص.

وقال الإمام وأبو الحسين : مخصص وقيل بالوقف كقوله (والمطلقات يتربصن) ثم قال : وبعولتهن والضمير للرجعيات.

لنا : إنهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره خروج الآخر(42).

– يبدأ بذكر آراء المخالفين ثم يعقب عليهم ثم يقول برأيه ثم يفند ما سبق

---

(41) ص : 100–101.

(42) ص : 133–134.

من الأدلة المخالفة له ويستعمل لفظة «لنا» بمعنى رأينا : وهي كثيرة الاستعمال في كتابه هذا وبالمثال قال :

الأكثرون على أن مجهول الحال لا يقبل، ولابد من معرفة عدالته أو تزكيته، وقال أبو حنيفة : تكفي سلامته من الفسق ظاهرا.

لنا أن الفسق مانع باتفاق فوجب تحقق عدمه كالصبي والكفر وأيضا فلا دليل عليه فلا يثبت واستدل بقياسه على شهادة العقوبات ورد بأن الصلاة أكثر، واستدل بأن عمر رد رواية فاطمة ورد على رواية الأشجعي في المفوضة ورد بأنه إنما رد لعدم ظهور الصدق.

قالوا : قال تعالى : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ فالفسق شرط الثبت فإذا انتفى انتفى ورد بأنه لا ينبغي إلا بالخبرة والتزكية.

قالوا : نحن نحكم بالظاهر، وجاء أعرابي فأسلم وشهد بالهلال فقبله.

وأجيب : بالمعارضة بمثل (ولاتقف) وبأنه عرف عدالته.

قالوا : كان الصحابة يقبلون مطلقا من لم يظهر فسقه. ورد بالمنع ولو سلم فإن الصحابة عدول.

قالوا : ظاهر الصدق فيقبل كإخباره بالذكاء وطهارة الماء.

ورد : بأن الرواية على رتبة فلا يصح القياس وتحقيقه أن ذلك مقبول مع الفسق، وبالنقض بفاسق فظهر صدقه[42م].

– يسرد أقوالا مختلفة للعلماء من هم على منهجه وعلى غير مذهبه ثم يذكر رأيه في الأخير، إما بقوله لنا أو بقوله «والمختار» مثال الأول :

مسألة : المنقول عن الأئمة الأربعة والأشعري وأبي هاشم وأبي الحسين جواز تخصيص العموم بالقياس.

وقال ابن سريج «إن كان جليا»
وابن أبان «إن كان العام مخصصا»
وقيل : «إن كان الأصل مخرجا»
والجبائي على تقديم العام مطلقا
والقاضي والإمام بالوقف.

(42م) ص : 78.

والمختاران ثبتت العلة بنص أو إجماع، أو كان الأصل محل تخصص خص به وإلا فالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع بما يظهر بها من ترجيح خاص القياس وإلا فعموم الخبر.

لنا : إنها إذا كانت كذلك تنزلت منزلة النص الخاص فكانت مخصصة جمعا بين الدليلين كما سبق...[43]

- كما نلاحظ ان ابن الحاجب لم يكن قاسيا في الحجاج فلم يثبت أنه كان يقلل من خصمه أو يستهين به ويستهجن رأيه ويسخر منه ويستهزء به بل نراه دائما مستحضرا عقله وباله لا يلفظ إلا بما يليق علميا في دحض حجج مخالفيه دون النيل منهم وإحراجهم ولهذا لم نره يستعمل حتى لفظة شبهة ويرد عليها كما فعل غيره (الإمام فخر الدين الرازي أو الإمام أبو حامد الغزالي ولعل السبب في هذا هو طبيعة هذا الكتاب والهدف الذي من أجله أنجز كما سبقت الإشارة أيضا في بداية هذا البحث عند التقديم والتعريف «بمنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل»

أسلوب ابن الحاجب في عرض الحقائق والمسائل الأصولية :

أسلوب عرض المباحث والقضايا الأصولية هو الوسيلة الوحيدة التي يتمكن بها الكاتب من إبلاغ الأفكار والمبادىء والعلل إلى ذهن القارىء والدارس، وإذا كان هذا من الأمور المقررة فإن ابن الحاجب قد استعمل أساليب متعددة يمكن حصر بعضها فيما يلي :

1 - **الأسلوب الإخباري** : وذلك في عرض ما ذهب إليه الكثير من الأصوليين ويتميز بالايجاز في هذا.

ففي مبحث الاستحسان قال : قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي : من استحسن فقد شرع[44].

وفي المصالح المرسلة قال : وهي التي لا أصل لها والأكثر على امتناع التمسك بها، وقد عزى إلى مالك خلافه[45].

(43) ص : 134.

(44) ص : 207.

(45) ص : 208.

وفي الاجتهاد : أنه كان ﷺ متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه وبه قال أحمد، وأبو يوسف وجوزه الشافعي في الرسالة وقال بعض الشافعية وأبو الحسين وعبد الجبار بمنعه، وقيل كان له الاجتهاد في الحروب إلا في الأحكام الشرعية.[46]

وفي الختام قال : في جواز إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد.

2 – **الأسلوب التقريري** : يستعمل ابن الحاجب هذا النوع من الأسلوب عندما يبتديء بذكر رأيه في الموضوع أو يحكي الإتفاق على رأي معين.

ففي المجاز مثلا قال : المجاز في اللغة خلافا للإستناد لنا[47]...

المجاز في القرآن خلافا للظاهرية لنا[48]...

وفي تقسيم الخبر : الخبر صدق وكذب لأن الحكم فيه إما مطابق أو لا[49].

وفي صيغ العموم : الجمع المنكر ليس من صيغ العموم عند المحققين[50].

وفي الخصوص : إذا خصص العام كان مجازا في الباقي[51]...

أما النوع الثالث من الأسلوب التقريري وهو المتعلق بتقرير الخلاف فيقول مثلا :

الخلاف في أن المفهوم له عموم على القول لا يتحقق[52].

وفي الإجماع : اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل لا معارض له إذا عمل على وفقه المجوز اشتراكهم في انتفاء العلم ليس إجماعا لأنه ليس من فعلهم لأنه عدم كما لو لم يحكموا في واقعة النافي اتبعوا غيرسبيل المؤمنين.[53].

---

(46) ص : 209.

(47) ص : 23.

(48) ص : 23.

(49) ص : 66.

(50) ص : 105.

(51) ص : 106.

(52) ص : 157.

(53) ص : 63.

وفي هذا النوع من الأسلوب - التقريري - يتضح لنا أن ابن الحاجب يمارس الأستاذية ويريد أيضا أن يقول أن مثل هذه المعطيات في أصول الفقه لا مجال للجدال والمراء فيها فهي أمور مقررة لا خلاف في ذلك وقد استقر الأمر على هذا الحال.

3 - **قوة الاستدلال** : يتميز منهج ابن الحاجب بالجدل وقوة البيان بالاضافة إلى أسلوب الإخبار والتقرير فنجده كثيرا ما يعمد إلى الشرح والتفصيل بشكل منهجي مقتضب يهتم بالفكرة أكثر من اللغة إلا أنه يحاول ما أمكن أن يوضح رأيه مبينا جميع معطياته وقضاياه وفي نفس الوقت يشير إلى الثغرات التي يمكن أن يأتيه منها المخالف له، فتراه يلجأ إلى أسلوب الفنقلة كما سبقت الإشارة إليه أو غيرها حتى يتسنى له توضيح الفكرة بشكل لا يدع مجالا للريب في صحتها، ولامجالا للمراء في نقض حجة الغير. وإذا ما تصفحنا الكتاب - ولا أقول تأملنا فيه - ودرسناه، نلمس هذا الإصرار والتأكيد من ابن الحاجب محاولا أن يبين صواب ما يراه بكل ما أوتي من قوة جدل وزخارة علم، ولنأخذ مثالا على هذا يقول :

مسألة : الأمرُ بالأمرِ بالشيء ليس أمراً بالشيء خلافا لبعضهم. لنا لو كان لكان قول القائل (مر عبدك بأن يتجر في مالك) تعديا وكان قول السيد لغانم «مر سالما بكذا» يناقض قوله لسالم (لا تفعل). والقطع بأنه لا يناقض، وأيضا لو كان لكان مُرُوهم بالصلاة أمر إيجاب للصبيان.

قالوا : لو قال الملك لوزيره : (قل لفلان افعل كذا) فهم منه أمره.
رد : بأن هذا تبليغ بخلاف (مره بكذا).
قالوا : فهم ذلك من أمر الله رسوله بأمر ما.
قلنا : للعلم أنه مبلغ[54].

4 - **التفريع** : من المعلوم بداهة في علم أصول الفقه أن مباحث هذا الفن متعددة ومتنوعة وفي نفس الوقت متداخلة مما يجعل المؤلف والمصنف فيها محتارا في أمره من حيث الترتيب والتقسيم ومن حيث الإحاطة والشمول لجمع قضاياها. فيضطر كل ذي لب إلى التفريع بحيث يعنون المبحث فيعرفه لغة ويضع له حدا في الاصطلاح ثم يفرعه إلى مسائل والمسائل إلى فروع وهذا ما لجأ إليه ابن

---

(54) ص : 99.

الحاجب لكن دون أن يسمي الفروع بهذا الاسم بل بالاستقصاء والتمحيص يتوصل إلى أنه اعتمد عليه دون أن يذكره وذلك في معرض رده على المخالف بحيث - بردوده - يجمع الاعتراضات الواحدة تلو الواحدة إلى أن ينتهي ويطمئن أن المخالف قد اقتنع فينتقل إلى مسألة أخرى وهكذا وبالمثال :

مسألة : اتفق العلماء غير شذوذ على أن خبر التواتر لا يولد العلم لنا إنه موجود ممكن، وكل موجود ممكن ليس إلا لله تعالى.

واستدل لو كان مولدا لكان إما من الآخر.

أو من الأول.

أو من الجميع : فالأولان باطلان للزومه بتقدير الانفراد والثالث باطل لأمرين :

أحدهما : أن مسببا عن سببين كمخلوق بين خالقين.

والثاني : أن المقتضى معدوم ولا تولد عن المعدوم.

وأجيب : بأنه متولد عن الآخر بشرط المتقدم.

قالوا : لو كان مخلوقا لله لأمكن أن يحصل وأن لا يحصل وهذا واجب الحصول كخبر التواتر فلا يكون بالإخبار، بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة.

والجواب : أنه ممكن غير أن الله تعالى أجرى العادة بخلقه عند التواتر كالشبع والري ونحوهما عند أشباههما[55].

5 - **البيان** : يعرض ابن الحاجب في كتابه «المنتهى» إلى مباحث علم أصول الفقه موفقا بين التطويل - الإطناب - وبين الاختصار وإن كان أميل إلى الاختصار منه إلى الاطناب ذلك أنه من خلال عرضه للمسائل والمباحث يذكر المسائل دون أن يرجحها فيذكر الخلاف ثم يعقب برأيه أو يذكر رأيه ثم رأي المخالفين فينفذ أراءه، إلا أنه في بعض المسائل يلجأ إلى البيان وكأني به يظن أن القارىء لم يستوعب تلك المسألة فيضرب له مثالا توضيحيا حتى يتمكن من متابعة استدلاله ولعله في مثل هذه المواقع يحاول أن ينسجم مع الهدف الذي رسمه منذ بداية كتابه وهو التوفيق بين الإطالة والإختصار، فيأتي ببعض الأمثلة قال مثلا في العام.

---

(55) ص : 69.

قال أبو الحسين : العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع، ثم يشرح ابن الحاجب مضيفا : لأنه نحو عشرة ومائة ونحو : ضرب زيد عمرا يدخل فيه وليس عاما[56].

6 - الإنفتاح ومناقشة آراء الغير بأسلوب الحوار :

قلت فيما سبق إن ابن الحاجب يتطرق إلى مسائل أصول الفقه بعقلية عصره الذي وجد فيه وهي كثرة الحفظ و المباهاة بذلك من معرفة آراء المذهب، والمخالف لها. فنراه يعالج القضايا الأصولية بذكر الأمثلة التي قد يطرحها الخصم فيجيب عليها بإجابات شافية وكافية دون تعصب ولا تشنج ولا سب ولا شتم بل دائما يلتزم المعقولية والرزانة في الإجابة وفي تفنيد حجج من يعارضه دون التجريح بخصومه ولا الانتقاص من شأنهم وذلك بأسلوب حواري رائع يجلب القاريء المتتبع وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على شخصيته المتفتحة ويؤكد لنا على معلم من معالمها بخلاف ما يثار حول هذا الرجل من أنه مقلد ليس إلا ومتعصب، ولنأخذ مسألة المكلف به فقط في مباحث أصول الفقه بل حتى في العقيدة وهي كسب العبد من الفعل أو نظرية الكسب الأشعرية قال :

مسألة : أكثر المتكلمين على أن المكلف به كسب العبد من الفعل، وكف النفس عن الفعل لأنه فعل. خلافا لأبي هاشم وغيره في أن يكون أيضا نفي الفعل.

لنا لو كان مكلفا به لكان مستدعي حصوله منه ولا يتصور حصوله منه لأنه غير مقدور له.

وأجيب : بمنع أنه غير مقدور له كأحد قولي القاضي :

ورد : بأنه معدوم قبل القدرة مستمر والقدرة تقتضي أثرا عقلا واستدل لو كان مكلفا به لأثيب عليه، وتقرير الثانية أنه عدم محض. فليس بكسب العبد فلا يثاب عليه لقوله تعالى : ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾.

أجيب : بمنع أنه ليس بكسبه لما مر مع رده[57].

---

(56) ص : 102.

(57) ص : 43.

7 - طغيان الأخبار والتقرير وقوة الاستدلال وانعدام المنهجية الاستفهامية :

القصد بهذا العنوان عدم لجوء ابن الحاجب إلى الطريقة الاستفهامية في طرح العديد من الأسئلة الانكارية التي تربك المخاطب وتجعله يسلم للمؤلف خلافا للمتعارف عليه في كتب أصول الفقه من قبله كالغزالي في المستصفى، وأبي الحسين البصري في المعتمد، وإمام الحرمين في البرهان، والشيرازي في التبصرة.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ابن الحاجب لايريد أن يهجم على غيره أو ينقص من قدره فهذه خصلة تهز من قدر صاحبها ذلك أن سؤال الإنكار بطبيعته المعروفة بالحاجة إلى التعبير والاستدلال عن العقيدة بالبديهات والمسلمات والأوليات في المبادىء التي يخالف فيها الخصم يحمل في طياته نوعا من السخرية والاستهزاء وهذا ما لا يرضى المؤلف أن يوصف به أو أن يستعمله في حق غيره.

مصطلحات ابن الحاجب في منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل :

لنا القطع، لنا، باطل، المختار، خالف، خلافا، والأكثر على كذا، الجمهور على كذا، اتفق العلماء، اتفق العلماء غير شدود، الاتفاق.

شرح المصطلحات :

- **لنا** يقصد بها أمران الأول : عندنا في مذهبنا نحن معشر المالكية.
والثاني : يعبر بها عن رأيه الخاص.

وتكون بالمعنى الأول إذا ذكر المخالفين من أصحاب المذاهب الأخرى فيقول لنا يعني في مذهبنا أو يذكر إماما من أئمة مذهبه.

وتكون بالمعنى الثاني إذا ذكر رأي المذاهب الأخرى ثم رأي أصحاب مذهبه وذكر آراء شيوخه فيخالفهم في مسألة ما فيقصد به رأيه.

- **لنا القطع** : وهذا عند عدم وجود الخلاف في مذهبه في تلك المسألة وتكون حجة قوية على خصمه بحيث أنه يمكن هزم المخالف فيكون له اليقين التام.

- **خالف وخلافا** : وهذا يدل على بطلان رأي الغير إلا أنه يعتبر مرجوحا فيستدل بأدلة يثبت رأيه ولا يستطيع فيه أن يحسم الخلاف ويجزم في النزاع بل يرجح رأيه.

- **المختار** : بعد أن يذكر آراء المخالفين ويستدل عند ترجيحه يستعمل هذا الرأي الذي لا يقابله بطلان الرأي الآخر بل يؤكد على رجحان مذهبه ونظريته ويدل على أن الجمهور مع رأيه.

- **الأكثر على هذا** : أي أكثر المذاهب ولا يقصد بها أكثر أصحاب مذهبه. إلا أن هذا المصطلح لا يُفيد إلا ما عليه الجمهور فهو أقل درجة ويؤكد وقوع الخلاف.

- **الجمهور على كذا** : وهو أعلى مرتبة من الأكثر وإن كان الخلاف لا يزال قائما ولا مجال للحديث عن الإجماع والاتفاق.

- **الاتفاق** : وهو أقل درجة من الاجماع، ولعله إجماع أهل مذهبه.

- **الاتفاق غير شذوذ** : وهو أن رأيه رأي الأغلبية وخالف من يعتد به.

- **باطل** : ويستعمله في حالة مرجوحية رأي الخصم.

هذه بعض الاصطلاحات المفاتيح التي استعملها ابن الحاجب في كتابه «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» أشرت إليها هنا ليكون بسطها نبراسا لدارس هذا الكتاب.

مخالفاته لأئمة أصول الفقه والفقه على مذهبه وعلى غير مذهبه :

الإمام ابن الحاجب أحد الأئمة الأعلام في المذهب المالكي إلا أن الرأي المشهور عنه والقول المتداول في المذهب وفي غير المذهب أنه رجل مقلد ومتعصب ليس إلا، وكل من أراد أن يثبت دعواه هاته يلجأ إلى الاستدلال بتآليفه المختصر في الفقه المالكي، إذ يعد أول من ابتدع الاختصار عند المالكية.

إلا أني خلال دراستي كتابه هذا في أصول الفقه «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» تأكد لي وبالملموس أن الإمام لم يكن مقلدا فحسب، بل كان رجلا مجتهدا له آراؤه الخاصة به والتي لا يستحي من ذكرها بل يقولها بكل جرأة وبكل دفاع عن نظرياته سواء كانت مخالفة للمذاهب الأخرى أو للراجح أو المشهور في المذهب. فرأيته يخالف كبار أئمة أصول الفقه وأصول الدين على المذاهب الأخرى وأئمة وشيوخ مذهبه في نفس العلوم.

وأني لأرى أن ابن الحاجب لا يعتبر من المقلدين في المذهب بل إمام مجتهد له نظرياته الخاصة.

ويمكن أن أزكي رأيي هذا بإرشاد كل من ادعى أنه مقلد أن يدرس كتابه هذا في الأصول والجدل فيجد ما وجدت.

ومما يزيد من تأكدي هو أن مؤلفه هذا كان بعد تصنيفه للمختصر فأقول أن الرجل قد انتقل من التقليد إلى الاجتهاد في المذهب ومنه إلى الاجتهاد المطلق... وهذا ما شمله بحثي في مرحلتي هاته. على أن ابن الحاجب لم يكن مقلدا فحسب وإنما كان يعتقد بالرأي ويذعن له بعد دراسته وعرضه على معيار الحق في نظره ويوقن بأدلته.

مخالفته للأشعري

1 - خالفه في ابتداء الوضع أي هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية فذكر المسألة على الشكل التالي :

مسألة : اختلفوا في الواضع فقال الأشعري ومتابعوه : إن الواضع الله تعالى فإما بالوحي أو بخلق الأصوات وإسماعها لواحد أو لجماعة أو بخلق علم ضروري بها.

وقالت البهشمية ومتابعوهم : الواضع أرباب اللغة بأن واحدا أو جماعة وضعها ثم حصل التعريف بالإشارة والتكرار كما في الأطفال.

وقال الأستاذ : القدر المحتاج إليه في تعريف المواضعة توقيف والباقي متحمل الأمرين.

وقال القاضي ومتابعوه : الجميع ممكن وهو صحيح[58]... فذهب مذهب القاضي أبي بكر وخالف إمامه الأشعري.

2 - وخالفه في مسألة هل للعموم صيغة وهذه مسألة كلامية محضة فنراه في كتابه هذا يخالف شيخ مذهبه في العقيدة والاعتقاد إذ يقول الشافعي والمحققون : للعموم صيغة موضوعة له حقيقة، وقال قوم لا صيغة له، وقال أرباب الخصوص وضعت له مجازا وهي محققة في الخصوص وقال الأشعري تارة بأنها مشتركة وتارة بالوقف، وقال القاضي بالوقف، إما على معنى ما نعلم أوضع له أم لا، وإما على معنى أنه وضع له إلا أنا لا نعلم أمشترك هو أم ظاهر.... لنا القطع أن السيد إذا قال لعبده (لا تضرب أحدا من الناس) فضرب واحدا عد مخالفا[59].

(58) ص : 28.

(59) ص : 102-103.

وهناك مسائل أخرى خالف فيها ابن الحاجب الأشعري ولولا مخافة الإطناب والتطويل لذكرتها.

مخالفته للباقلاني :

ويذكره في المنتهى - بالقاضي - فكلما وردت لفظة القاضي إلا وعنى به أبا بكر الباقلاني[60] فهو قاضي الأشاعرة. وابن الحاجب أشعري العقيدة وقد خالفه في عدة مسائل منها :

1 - في مسألة أقسام الألفاظ إلى شرعية ولغوية ودينية قال ابن الحاجب : **مسألة** الأسماء الشرعية جائزة ضرورة، فإنا نقطع بأنه لا يلزم من وضع الشارع إسما من أوضاعهم أو من غيرها على معنى يعرفونه أوْ لاَ يعرفونه محال، وهي واقعة خلافا للقاضي وأثبت المعتزلة الدينية أيضا[61]... في حين لم يقل القاضي الباقلاني بالشرعية.

2 - كما خالفهُ في كون اللغة هل تثبت قياسا أم لا تثبت فذهب ابن الحاجب إلى أنها لا تثبت وقال : لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وبعض الفقهاء...[62].

3 - وقد وافقه في كثير من المسائل الأصولية التي لا تعد ولا تحصى فنجده مثلا في مسألة قبول ورد خبر الفاسق فقال : الفاسق قطعا بتأويل إن كان ممن يتدين بالكذب كالخطابية فلا يختلف فيه وإن كان كفسق الخوارج ونحوه من الواضحات فللأكثرون على قبول شهاداته وروايته، وذهب القاضي والجبائي أبو هاشم إلى ردهما وهو المختار[63]... وقد خالف هنا الجمهور وأخذ برأي القاضي والمعتزلة.

مخالفته للجبائي

ففي مسألة ثبوت العقيدة، بخبر الآحاد ذهب ابن الحاجب إلى جوازها عقلا وخالف في ذلك الجبائي فقال :.

---

(60) انظر المذهب المالكي.

(61) ص : 21.

(62) ص : 26.

(63) ص : 78.

مسألة : التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائي. لنا : القطع بأنه يلزم منه المحال[64].

وفي مسألة إذا روى واحد خبرا وأجمعت الأمة على العمل بمقتضاه لا يدل قطعا على صدقه وقال أبو هاشم وجماعة منهم يدل[65]...

مخالفته الأستاذ أبا إسحاق الأسفرايني أحد أعمدة الأشاعرة وشيوخها

خالفه في مسألة المجاز، هل هو موجود في اللغة أم لا فذهب ابن الحاجب إلى وجوده ونفاه الأستاذ فقال : المجاز في اللغة خلافا للإستناد لنا لو لم يكن لكان الأسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمه الليل وقامت الحرب على ساق حقيقة وليس بحقيقة لأنه يسبق خلافه من غير قرينة المخالف، لو كان للزم إما خلل التفاهم. وإما الاتيان بالقرينة من غير حاجة، والجواب ما ذكر في المشترك والترادف[66].

وخالفه في أصل اللغة هل توقيفي أم مواضعة أم ينبغي التوقف في ذلك، فقال : وقال الأستاذ : القدر المحتاج إليه في تعريف المواضعة وتوقيف، والباقي محتمل الأمرين.

وقال القاضي ومتابعوه : الجميع ممكن وهو الصحيح[67].

مخالفته للظاهرية :

وقد خالف الظاهرية في مسائل متعددة اقتصر على ذكر مثالين وهما :

في مسألة المجاز هل هو موجود في القرآن أم لا ؟ فقال : **مسألة** المجاز في القرآن خلافا للظاهرية لنا (ليس كمثله شيء) و (واسأل القرية)...

وفي مسألة الاجماع فقال : مسألة لا يختص الاجماع المحتج به بإجماع الصحابة خلافا للظاهرية فالظاهرية يذهبون إلى أن الإجماع إجماع الصحابة لقوله تعالى : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾...سورة آل عمران 110.

---

(64) ص : 73.
(65) ص : 72.
(66) ص : 23.
(67) ص : 28.

مخالفته للمعتزلة :

فقد خالفهم في مسائل عديدة ومباحث كثيرة تتعلق بالعقيدة وأصول الفقه أذكر منها اثنين :

مسألة يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالواجب المخير[68].

وفي مسألة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس نسخهما معاً خلافا لبعض المعتزلة[69].

وفي مسألة حسن وقبح الفعل خالف المعتزلة الكرامية والبراهمة فقالوا : (لا حكم إلا بما حكم به الله فالعقل لا يحسن ولا يقبح) أي لا يحكم بأن الفعل حسن، قبيح لذاته أو بوجوه واعتبارات في حكم الله تعالى...

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة : الخصال حسنة وقبيحة لذاتها ومنها ضرورية كحسن الإيمان وقبح الكفران، ونظرية، كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يصلح إلا بالشرع كالعبادات.

مخالفته للشيعة :

يبدو من كتاب بن الحاجب «المنتهى» أنه يختلف مع الشيعة اختلافا كبيرا، شاملا لعدة مباحث أذكر بعض مسائلها كي أثبت الخلاف فيما يلي :

1 - فقد عارضهم في إمكان انعقاد الاجماع بأهل البيت وحدهم فقال : «لا ينعقد الاجماع بأهل البيت وحدهم خلافا للشيعة»[70] واحتج عليهم فقال : لنا أن أدلة الاجماع لا تنهض قالوا : ﴿إنما يريد الله﴾ إلى آخرها والخطأ والضلال من الرجس، فهو منفي عنهم، والجواب : إن الآية في زوجاته[71] ﷺ.

2 - وفي مسألة انفراد الواحد فيما تتوفر الدواعي على نقله، هل يحتج به أم لا ؟ وقال : إذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله، وقد شاركه خلق كثير، كما لو انفرد واحد في مدينة عقيب الجمعة بقتل الخطيب على المنبر يدل على كذبه قطعا خلافا للشيعة[72] وعلى هذا الأصل أتى الخلاف بين أهل السنة والجماعة، وبين الشيعة في اعتبار صحة حديث الغدير أو عدم صحته.

(68) ص : 37.
(69) ص : 159.
(70) ص : 57.
(71) ص : 57.
(72) ص : 73.

3 – في جواز التعبد بالقياس قال : يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة، وقال القفال وأبو الحسين يجب التعبد به عقلاً[73]. كما تبين أنه خالف المعتزلة في هذه المسألة وخالف القفال الشافعي وأبي الحسين.

مخالفته الروافض :

وقد خالف الروافض على دليل وبينة من أمره، مما يؤكد أن ابن الحاجب لم يكن مقلدا في اعتقاده ونظرياته بل كان يبنيهما على أدلة سمعية وعقلية مما يبرهن على إمامته واجتهاده في هذا المجال والدليل على هذا هو طريقته في الاستدلال بحيث تنبيء وتدل على علو كعبه وجلال قدره.

1 – قال : **مسألة** ذهب القاضي وأكثر المحققين إلى أنه لا يمتنع على الأنبياء معصية كبيرة ولا صغيرة ولا الكفر قبل البعثة، وأكثر المعتزلة والروافض على امتناع ذلك[74]...

2 – كما خالفهم بالعمل بخبر الآحاد إذ قال : يجب العمل بالخبر الواحد خلافا للقاساني والرافضة وابن داود[75]... كما خالف العديد من الأئمة الكبار في علم أصول الفقه منهم : ابن سيرين والرازي الحنفي فقال : نقل الحديث بالمعنى الأكثر إن كان عارفا باختلاف مواضع الألفاظ جاز والأولى، صورته إن أمكن وإلا لم يجز وعن ابن سيرين والرازي الحنفي وجماعة وجوب نقل صورته.

كما خالف الرازي والإمام أحمد والقاساني والنهرواني والكرخي فقال النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس وقال أحمد والقاساني والنهرواني وأبو بكر الرازي والكرخي : يكفي، وقال البصري : إن كانت علة للتحريم كفى، وإن كانت لغيره لم يكف. لنا : القطع بأن القائل أعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عموم عتق غيره من حسن الخلق[76].

كما خالف الإمام أبا عبد الله العنبري فقال : لا يجوز التقليد في المسائل الأصولية كوجود الباري تعالى وقال العنبري بجوازه، وقيل النظر فيه حرام[77].

---

(73) ص : 166.

(74) ص : 47.

(75) ص : 74.

(76) ص : 190.

(77) ص : 219.

مخالفته لأبي حنيفة والأحناف :

فقد خالف ابن الحاجب أبا حنيفة كما خالف جملة من متابعيه في مسائل متعددة سأذكر بعضها لتتجلى لنا الصورة وتتأكد الفكرة التي وددت تغييرها عن الإمام إبن الحاجب.

1 – في مسألة إمكان جواز الرواية بالإجازة فقد قال : وأما الإجازة كأن يقول : أجزت لك أن تروي عني كذا، أو ما صح عندك من مسموعاتي وحده أو مع غيره، قال : فالأكثر على تجويز الرواية بها، فيقول (أجازني، أو حدثني)، وأخبرني إجازة والأكثر على منع حدثني، وأخبرني مطلقا بخلاف أنبأني للعرف ومنع قوم حدثني إجازة، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : لا تجوز الرواية بها وقال أبو بكر الرازي الحنفي، (إن كانا عالمين بمضمون الكتاب جازت كما لو قال : أشهد علي بمضمون هذا وهما عالمان).

لنا أن الظاهر أنه لا يروي إلا بعد علم أو ظن بعدالته فوجب أن يصح...

قالوا : كذب، فلا يجوز لأنه لم يحدثه ولم يخبره به.

قلنا : إن لم يحدثه صريحا فقد حدثه ضمنا كما لو قرأ وهو ساكت.

2 – وقد وَرَدَ في سياق الحديث عن الفعل المتعدي في النفي والشرط قال : الفعل المتعدي في سياق النفي والشرط مثل : لا أكلت، وإن أكلت مقتصرا عليه عام في مفعولاته عن المحققين فيقبل تخصيصه. وقال أبو حنيفة : لا يقبل تخصيصاً لأنه فرع العموم ولا عموم[78].

لنا : أن لا أكلت لنفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول اتفاقا وهو معنى العموم وكذلك إن أكلت.

3 – في الاستثناء قال : الإستثناء من الإثبات نفي وبالعكس خلافا لأبي حنيفة[79].

كما خالف الكرخي الحنفي وغيره فقال في مسألة إنكار الأصل رواية الفرع مايلي : إذا أنكر الأصل رواية الفرع، فإن كان تكذيبا، قال الاتفاق على أنه لا يعمل به لأن أحدهما كاذب فيه غير معين ولا يقدح في عدالتهما، وإن لم تكن تكذيبا فالأكثر على العمل به خلافا للكرخي وبعض الحنفية[80].....

---

(78) ص : 111.

(79) ص : 127.

(80) ص : 84.

وخالفهم أيضا في مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة فقال : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إتفاقا، إلا على قول من يقول بجواز التكليف ما لا يطاق، وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالجمهور على جوازه والمنذري والصيرفي وبعض الحنفية على امتناعه.(81)

وقد خالفهم أيضا في مسألة قول الصحابي من أن السنة كذا، فالأكثر أنه محمول على سنته عليه الصلاة والسلام فيكون حجة خلافا للكرخي من الحنفية لنا وله ما تقدم(82).

وقد عارض الإمام الكعبي في كون المباح هل هو مأمور به من قبل الشارع أو غير مأمور فقال : المباح غير مأمور به خلافا للكعبي لنا : أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح(83)...

كما خالف الدقاق وبعض الحنابلة فقد قال في مسألة خطاب النبي ﷺ الواحد من أمته هل هو خطاب لبقية الأمة أم لا فقال : خطابه ﷺ لواحد من أمته ليس خطابا للباقين خلافا للحنابلة ومتابعيهم(84).

مخالفته للشافعي :

ففي مسألة جواز نسخ القرآن بالسنة أو عدمه حيث ذهب الشافعي رحمه الله إلى امتناعه فقال الامام ابن الحاجب : الجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة وقطع الشافعي والظاهرية بامتناعه.

لنا : ما تقدم قبلها، واستدل بأنه وقع فإنه لا وصية لوارث. نسخ الوصية للوالدين، وبأن الرجم للمحصن نسخ الجلد(85).

كما خالف بعض الشافعية فقال الجمهور على جواز النسخ بالأثقل خلافا لبعض الشافعية(86).

---

(81) ص : 141.

(82) ص : 82.

(83) ص : 40.

(84) ص : 114.

(85) ص : 161.

(86) ص : 158.

وخالف الشافعية والحنابلة والحنفية فقال : مسألة : الأكثر على أن مذهب الصحابي على خلاف العموم لا يكون مخصصا وإن كان هو الراوي خلافا للحنفية والحنابلة. لنا : أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليسَ حجة.

مخالفته للغزالي :

في كتاب «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» خالف ابن الحاجب شيخ علماء الأصول وأساتذتهم الإمام الغزالي رحمه الله، إذ نراه يعترض عليه ويرد عليه ردا مفحما في كثير من القضايا الأصولية منها : شروط التكليف قال :

لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه الشرعي حاصلا خلافا لأصحاب الرأي وأبي حامد، وهي مفروضة في تكليف الكفار بفروع الشريعة، والظاهر الوقوع عند المحققين.

لنا : لو كان انتفاء الشرط مانعا لكان الحدث مانعا من خطاب الصلاة.

وفي تعبد الرسول ﷺ قبل البعثة قال المختار أنه ﷺ كان قبل البعثة متعبدا بشرع، ومنهم من منع ذلك، ومنهم من وقف كالغزالي ثم اختلف المثبتون، فقيل نوح وقيل إبراهيم. وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع[87]...

كما خالفه في كثير من المسائل كالاستصلاح وعمل أهل المدينة والاستحسان وغيرها من القضايا الأصولية.

مخالفته لأبي بكر ابن العربي :

وسأقتصر على ذكر نموذجين خشية التطويل خالفه في مسألة جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أنه لا يجوز فقال : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إتفاقا إلا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق[88]... ومن المعلوم أن ابن العربي في المحصول ينحو منحى الجواز.

وفي صيغ الأمر قال أنه للأمر صيغ وخالف بذلك ابن العربي المالكي الأشعري فقال : القائلون بكلام النفس اختلفوا في كون الأمر له صيغة.

---

(87) ص : 205.

(88) ص : 141.

واختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه. وقال الإمام وغيره : هذه الترجمة خطأ فإنه لا يختلف في إمكان التعبير عنه مطلقا ومقيدا في وجوب أو ندب مثل : أوجبت وحتمت وفرضت وندبت وسننت، وخصوا الخلاف بصيغة (افعل) وما في معناها وقد صح إطلاقها بإزاء خمسة عشر مجملا، الوجوب، والندب، الارشاد والإباحة[89]...

فذكر أن الصحيح وجود صيغ الأمر وأن (افعل) من صيغه وقد تبين رأي إمام الحرمين الجويني رضي الله عنه.

مخالفته للإمام مالك :

كما خالف الإمام مالك، وهذا يدل على إمامته وطول باعه في الفقه وأصوله وأنه كان مجتهدا وليس مقلدا، فنراه يقول في مسألة قول الصحابي : قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار خلافا للأكثرين[90].

ومن المعلوم والمقرر في الفقه المالكي أن لا شفعة للجار إلا أن يكون شريكا غير مقاسم وإلا فلا شفعة.

وإذا كان الإمام مالك يعتبر مذهب الصحابي حجة تقترب من منزلة السنة لأنه فهم الدين وعاين التنزيل وعلم المقاصد لمتابعة النبي ﷺ مدة طويلة، فإن ابن الحاجب قال : (الاتفاق على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي إماما كان أو مفتيا والمختار أنه ليس بحجة على من بعدهم أيضا) وهو أحد قولي الشافعي وأحد قولي أحمد وبعض الحنفية... على أنه حجة مقدمة على القياس.

لنا ما لا دليل يدل عليه فوجب تركه وأيضا لو كان حجة على التابعين لكان قول التابعين حجة على من بعدهم لأنه لا يقيد الإطلاق.

مخالفته للحنابلة :

وقد خالفهم في مسائل منها : فقد قال في خطاب الرسول ﷺ لأحد أفراد الأمة خطابه ﷺ لواحد من أمته ليس خطابا للباقين خلافا للحنابلة ومتابعيهم[91].

وبهذا ثبت أن ابن الحاجب كان إماما فذاً له آراؤه الخاصة في أصول الفقه خالف فيه الكثير من الأئمة الأمجاد، ولم يكن كما هو شائع عنه أنه مقلد في المذهب ليس إلا.

(89) ص : 90

(90) ص : 112.

(91) ص : 114.

مذهب ابن الحاجب في الاعتقاد من خلال كتابه المنتهى :

من المقرر بداهة أن علم أصول الفقه يتضمن تنظيم مباحث من علم الكلام – الجدل – كما سماه ابن الحاجب في كتابه هذا فهو قد أكد على أنه سيضع القارىء والمبتدىء أمام الخطوات الأولى للوصول إلى إدراك علمي الأصول والجدل وإضافته للجدل في العنوان لم تكن هكذا إطلاقا فحسب كما لو أطلق لقلمه عنانه وترك حبله على غاربه بل كان على علم وإحاطة بما سيتطرق له بالاضافة إلى مباحث أصول الفقه من بعض المسائل الكلامية.

ولا أريد منذ البداية أن أفصح على مذهب ابن الحاجب في الاعتقاد ولكني أود أن أشير إلى بعض القضايا العقدية التي عالجها في كتابه هذا ثم أوضح المناهج التي اتبعها فيها والرأي الذي استقر عليه ثم هذا الرأي إلى أية فرقة من فرق الكلام ينتمي. وبالتالي نتمكن من الوصول إلى معرفة مذهبه على دليل وبينة.

لقد عالج ابن الحاجب بعض المسائل العقدية كما سبق ومهمتي الآن أن أذكر بعضها ثم أعلق عليها موضحا من خلالها مذهبه.

1 – من القضايا الأولى التي تشد البال وتلفت الانتباه في الاعتقاد الحكم بالحسن والقبح فقد قال : لا حكم إلا بما حكم به الله فالعقل لا يحسن ولا يقبح أي لا يحكم بأن الفعل حسن وقبيح لذاته أو بوجوه واعتبارات في حكم الله تعالى، وإنما يطلق ذلك لثلاث أمور إضافية لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الأغراض.

الثاني ما أمر الشارع بالثناء على فاعله وذمه.

الثالث ما لا حرج في فعله ومقابله وأفعال الله تعالى حسنة بالاعتبار الثالث وبالثاني بعد الشرع لا قبله دون الأول.

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمية : الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها ومنها ضرورية كحسن الإيمان وقبح الكفران.

فتبين أن ابن الحاجب يخالف أصل الاعتزال والكرامية والبراهمة وغيرها من الفرق التي تعتقد أن الحكم بالحسن والقبح لذات الفعل وأن العقل هو الذي يحكم. بل ذهب أن لا حكم إلا لله وأن الحكم بالحسن والقبح حكم الله أي يعمل بقاعدة ورود السمع قبل العقل خلافا للمعتزلة.

2 – كما يذهب ابن الحاجب إلى أن فعل العبد غير مختار في معرض استدلاله على أن الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لذاته، فقال : واستدل بأن فعل العبد غير مختار، فوجب أن لا يكون حسنا ولا قبيحا إجماعا لأنه إن كان لازما فهو غير مختار(92).

وقال أيضا : لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وقسمت المعتزلة الأفعال الاختيارية التي يقضي العقل فيها بالحسن والقبح إلى الخمسة، والتي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح(93).

3 – كما تبنى ابن الحاجب نظرية الكسب – كسب الفعل – ودافع عليها فقال : أكثر المتكلمين على أن المكلف به كسب العبد من الفعل، وكف النفس عن الفعل لأنه فعل، خلافا لأبي هاشم وغيره في أنه يكون أيضا نفي الفعل(94).

كما ذهب إلى أن التكليف بالفعل في حال حدوثه وأكد على أن هذا الرأي هو رأي الأشعري فقال : التكليف بالفعل في حال حدوثه قال به الأشعري، ومنعه الإمام والمعتزلة، فإن أراد الشيخ أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع في حال حدوثه ولا بعده(95)...

4 – وخالف المعتزلة في الأمر المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف فقال : الأمر يتعلق بالمعدوم الذي علم أنه يوجد بشرائط التكليف خلافا للمعتزلة(96)...

5 – كما خالف المعتزلة قولهم المكلف يعلم بالتكليف قبل وقت الامتثال(97).

6 – ونجد ابن الحاجب أيضا في كتابه «المنتهى» في متصل حديثه عن الأدلة الشرعية يؤكد على الكلام النفسي فقال : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، وكلها راجعة إلى الكلام النفسي وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم يستلزمها العلم والعلم بالنسبة ضروري، وأما قيامها بالمتكلم، فإنها لو

---

(92) ص : 30.
(93) ص : 32.
(94) ص : 43.
(95) ص : 43.
(96) ص : 44.
(97) انظر ص : 44–45 من الكتاب.

لم تقم به لكانت هي النسبة الخارجية[98]...

إلا أن هذا لا ينفي أن ابن الحاجب كان متحررا في عقيدته ومجتهدا في آرائه وإن كان مقلدا في بعض المسائل مذهب شيوخه كما هو الحال فيما سبق إلا أنه كانت له آراء يخالفهم فيها وإن كانت في العقيدة وهذا ما يدل على إمامته والحقيقة بلفظ الإمام المجتهد خلافا لِما يُثار عليه أنه مقلد فقط، وهذا ما أردت أن أؤكد عليه في بحثي هذا ولذا نجده يخالف الأشاعرة بل الإمام الأشعري رضي الله عنه في قضايا متعددة منها :

1 – ففي مسألة ابتداء الوضع، قال : واختلفوا في الواضع فقال الأشعري ومتابعوه : إن الواضع الله تعالى في ما يوحي، أو بخلق الأصوات وإسماعها لواحد أو لجماعة أو بخلق علم ضروري بها... ثم عرض بعض الآراء ثم قال : قال القاضي – أبو بكر الباقلاني وهو أشعري – ومتابعوه الجميع ممكن وهو صحيح[99].

2 – وخالف الأشعري في وجوب شرط الامكان في التكليف أم لا. فقال : شرط المطلوب الامكان عند المحققين وتنسب خلافه إلى الأشعري والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع...

وهذه المسألة التي تعرف بالتكليف بما لا يطاق فقد خالف فيها الأشعري.

3 – كما خالف الغزالي وهو أشعري فقال : مسألة لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه الشرعي حاصلا خلافا لأصحاب الرأي وأبي حامد[100] وهي مفروضة في تكليف الكفار بفروع الشريعة والظاهر الوقوع عند المحققين. كما ذهب مذهب الأشاعرة في مسائل منها :

– صحة إطلاق المرادفات.
– المرادف جائز واقع عند المحققين خلافا للمعتزلة.
– في أن الاسم والمسمى واحد خلافا للمعتزلة
– وجود الاشتراك.
– في أن اللغة لا تثبت بالقياس خلافا للمعتزلة.

---

(98) ص : 45.
(99) ص : 28.
(100) ص : 42.

مذهب ابن الحاجب في أصول الفقه :

ينحو ابن الحاجب في كتابه «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» منحى المتكلمين أو منهج الشافعية والمالكية ذلك أنك تعلم أن مناهج أصول الفقه في الجملة منهجين :

منهج المتكلمين : وهو منهج استدلالي واستنباطي ينطلق من الكلي إلى الجزئي، فهو ينتظم مجموعة قواعد وضوابط في قاعدة عامة ثم يلجأ إلى الاستدلال عليها وتطبيقها في الفروع بمعنى آخر أنه يبتدأ من الأعلى في قوة تجمع شتات الجزئيات ثم ينتهي بالأسفل. فالمهم عندهم هو تقرير القواعد ثم تأتي الفروع كتطبيق لها. وهذا هو منهج الشافعية والمالكية.

ومنهج الاستقراء : وهو منهج الأحناف وهو بعكس ما سلف ينطلق من الجزئيات أي الفروع الفقهية ثم يستقرئها وينتظمها في قاعدة شرعية كلية، إذن فهو يبتدأ بالأسفل والشتات ثم ينتهي بالأعلى والجموع، وعليه فإن كتب المنهج الأشعري في الحقيقة هي أقرب إلى الفقه منها إلى الأصول.

وصاحبنا هذا - ابن الحاجب - قد ذهب مذهب المتكلمين في التصنيف في أصول الفقه.

أما عن مذهبه فيتبين أنه مذهب المالكية في أصول الفقه مخالفا للأحناف والشافعية والحنابلة، والمتكلمين من المعتزلة والخوارج والشيعة وغيرهم.

وسأقتصر على ذكر بعض مخلفاته للمذاهب الأخرى حتى تتبين لنا الرؤية :

مخالفته للمعتزلة :

ففي مسألة الإباحة هل هي حكم شرعي أو غير شرعي قال : الإباحة حكم شرعي خلافا للمعتزلة...

مخالفته للشيعة والخوارج :

ففي مسألة حجة الإجماع قال : فالاجماع أنه حجة خلافا لمن لا يعتد به كالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول أحمد : من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب استبعادا للاطلاع عليه في أحد قوليه لا إنكار إنه حجة لو وجد[101]...

(101) ص : 52-53.

كما خالف الشيعة في مسائل أصولية منها قوله : لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم خلافا للشيعة[102]...

مخالفته للظاهرية :

وقد خالفهم فقال : لا يختص الاجماع المحتج به بإجماع الصحابة خلافا للظاهرية[103].

مخالفته للأحناف :

ففي الاستثناء وحقيقتة خالف أبي حنيفة فقال : الاستثناء من الإثبات نفي وما لعكس خلافا لأبي حنيفة[104].

وفي مذهب الصحابي هل هو مخصص أم لا قال : الأكثر أن مذهب الصحابي على خلاف العموم لا يكون مخصصا وإن كان هو الراوي خلافا للحنفية والحنابلة، لنا العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يكون مخصصا.

مخالفته للشافعية :

ففي مسألة نسخ الكتاب بالسنة خالف الشافعي فقال : الجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وقطع الشافعي والظاهرية بامتناعه. لنا ما تقدم قبلها.

في جواز النسخ إلى الأثقل قال : الجمهور على جواز النسخ بأثقل خلافا لبعض الشافعية وأما الأخف والمتساوي فاتفاق.

مخالفته للحنابلة :

ففي مسألة المفهوم : مفهوم اللقب خالف الحنابلة فقال : وأما مفهوم اللقب فالجمهور ليس بحجة خلافا للدقاق وبعض الحنابلة، لنا أن المعنى المقتضي للمفهوم مفقود، فوجب انتقاؤه والأصل عدم ما سواه[105].

---

(102) ص : 57.

(103) ص : 55.

(104) ص : 157.

(105) ص : 152.

وفي العبادة المستقلة هل هي نسخ أم ليست بنسخ قال : العبادة المستقلة ليست بنسخ باتفاق، ونقل عن بعض العراقيين أن زيادة صلاة سادسة تكون نسخا، واختلف في زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط، أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة.

فالشافعية والحنابلة والجبائي وأبو هاشم ليس بنسخ، والحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ، وقال عبد الجبار إن غيَّر به تغييرا شرعيا حتى صار وجوده وحده كالعدم، كزيادة ركعة في الفجر وإلا... فلا. وقال الغزالي إن اتصلت به اتصال اتحاد كزيادة ركعة فينسخ وإلا فلا، والمختار أن الزيادة إن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي متأخر كان نسخا وإلا فلا.

لنا : أن ذلك نسخ وما خالفه ليس بنسخ هذا حظ الأصول[106].

وإذا عدنا إلى معالم منهج ابن الحاجب في أصول الفقه والذي أعتقد - كما ذهب السلف - أنه ينهج المنهج المالكي نراه كذلك من خلال بعض الصور التي سوف أشير إليها مستقبلا ومنها :

1 - إجماع أهل المدينة : يذهب ابن الحاجب إلى أن عمل أهل المدينة حجة مقبولة فقال : إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك، وقيل إنه محمول على أن روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والأكثر أنه ليس بحجة.

لنا : أنه يبعد عادة إجماع مثل هذا العدد الكثير المحصور على المرجوح مع أنهم أحق بالاطلاع على الأدلة والترجيح[107]...

2 - الاستحسان : قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم قال الشافعي : من استحسن فقد شرع وليس الخلاف في الاستحسان بمعنى فعل الواجب والأولى فإنه متفق عليه «فيتبعون أحسنه»...

لنا : إن كان الاستحسان من الأدلة المتقدمة فلا نزاع. وإن كان من غيرها فلا دليل يدل عليه فوجب تركه[108].

---

(106) ص : 163-164.

(107) ص : 57.

(108) ص : 207 بتصرف.

بمعنى إذا كان مؤسسا عن اجتهاد فهو استحسان أما إذا كان مجرد اتباع الهوى فليس بحجة، وهذا ما ذهب إليه رحمه الله إذ قال : الاستحسان تسعة أعشار الفقه...

3 – المفاهيم : يؤكد المالكية على المفاهيم في الدلالات ونرى ابن الحاجب عمد إلى تقسيم اللفظ إلى المفهوم والمنطوق وهو تقسيم المالكية وليس الأحناف إذ يقول : المفهوم ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق[109] إذ يقول : المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق. ومر إلى الموافقة والمخالفة فقال : وهو مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالأول أن يكون الحكم موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب أولحن الخطاب.

لنا : إنا قاطعون بذلك لغة من المبالغة قبل شرع القياس... ومفهوم المخالفة : أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام :

مفهوم الصفة : ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ﴾

مفهوم الغاية : ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾

مفهوم الاستثناء : ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ﴾

مفهوم العدد : ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾

مفهوم الحصر : العالم زيد.

ولم يقل بمفهوم الشرط واللقب وهذا هو مذهب المالكية[110].

4 – إنكار الأصل رواية الفرع : فقد ذهب إلى العمل بالحديث خلافا للحنفية وهذا مذهب المالكية في حديث الولاية في الزواج فقال : إذا أنكر الأصل رواية الفرع فإن كان تكذيبا فالاتفاق على أنه لا يعمل به لأن أحدهما كاذب فيه غير معين ولا يقدح في عدالتهما وإن لم تكن تكذيبا فالأكثر على العمل به خلافا للكرخي وبعض الحنفية ولأحمد روايتان.

---

(109) ص : 147.

(110) ص : 147–152 بتصرف.

لنا : أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كما لو مات الأصل أو جن واستدل أن سهيل بن صالح روى عن أبيه، عن أبي هريرة أنه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه فكان يقول : حدثني ربيعة عني ولم يتكلم عليه أحد[111].

5 – قبول الخبر الواحد فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وكرفع اليدين في الركوع قال : الأكثر أنه مقبول خلافا للكرخي وبعض الحنفية[112].

6 – يجوز ابن الحاجب الخبر المرسل الذي أرسله الأئمة الثقات قال : لنا أن إرسال الأئمة التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره أحد كإرسال ابن المسيب والشعبي وإبراهيم النخعي والحسن وغيرهم[113].

7 – إيجاب العمل بخبر الواحد قال : يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني والرافضة وابن داود والجمهور يجب بأدلة السمع[114]... واستدل بتحول أهل قبا إلى الكعبة بخبر الآحاد وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة بنت مالك في أن عدة المتوفاة في منزل الزوج...

8 – اشتراطه إفادة خبر الواحد العلم بالقرائن ويقصد بها عمل أهل المدينة[115].

9 – يرى ابن الحاجب إن القياس جار في الحدود والكفارات خلافا للحنفية[116] وهذا مذهب المالكية كما هو معلوم. كما ذهب إلى أن عام القرآن يخصصه خبر الآحاد إذا عضده عمل أهل المدينة. كما أكد على أن أحاديث الآحاد ترد على أساس التضعيف إذا خالفت عمل أهل المدينة أو قواعد مقررة باستقراء عدد من الجزئيات في الشريعة أو تعارضت مع ظاهر القرآن ولا يجعل من العلة قاعدة كلية كما عند الأحناف وإنما على الحكم في صورة جزئية.

---

(111) ص : 84.
(112) ص : 85.
(113) ص : 88.
(114) ص : 74.
(115) ص : 71.
(116) ص : 191.

والقياس يقدم عنده على الخبر الآحاد لأن القياس يتضمن الحكمة المتوخاة في القاعدة الشرعية وهو قد يستند إلى أصل قطعي من القرآن ومن الحديث المتواتر.

10 – وصيغة الأمر لا تدل عنده على التكرار ولا المرة الواحدة، وهو كمذهب المالكية[117] كما لا يدل على الفور ولا التراخي...

هذه إذن بعض المعالم والصور لمذهب ابن الحاجب في أصول الفقه والتي تدل دلالة واضحة وقاطعة على أنه كان مالكيا في منهجه كما هو شائع عنه إلا أنه تبين مخالفته المالكية في عدة أمور وقد أدى به اجتهاده إلى اتباع المذهب المالكي على ما يراه ثم خالفه في بعض القضايا والمسائل.



(117) ص : 92-94.

خاتمة

علم أصول الفقه أشرف العلوم وأدقها وأعمقها وهو مدار علوم الشرع ومفتاح الفقه لا يصنف فيه ولا يؤلف إلا الفحل الجهبذ الإمام المقدم لذا وجدنا كل من صنف فيه من كل مذهب إما إماما مجتهدا أو حافظا واسع الحفظ.

وإمامنا هذا ابن الحاجب ألف في هذا العلم مما يؤكد على إمامته واجتهاده وسعة اطلاعه وقوة فهمه وكثرة استيعابه ومن الشائع حول هذا الإمام أنه مقلد فحسب وأنه إنما ألف فيه لنصرة مذهبه والتعصب لآراء شيوخه وأنه لم يكن له حظ من اجتهاد أو رأي.

وعندما درست الكتاب تبين لي أنه إمام حر الفكر مستقل الرأي خالف كبار العلماء والشيوخ من جميع المذاهب وحاججهم بالحجة الدامغة والأدلة القاطعة كما خالف إمام المذهب مالك رحمه الله وكبار الأئمة.

وبالتالي تأكد أن ابن الحاجب كان إماما مقتدرا مجتهدا مرموقا ومن الإنصاف أن ننفض الغبار عن جهوده وأن ننصف الشيخ بعدما تعرفنا على آرائه.

كما تأكد أن اسم المؤَلف أو الكتاب هو «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» بخلاف الشائع من أن اسمه «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل».

فهاتان شبهتان أزحناهما عن الإمام وعن مؤلفه.

لائحة المصادر والمراجع

– القرآن الكريم	
– المنتهى	لابن الحاجب
– الرسالة	الشافعي
– المحصول في علم الأصول	ابن العربي
– التمهيد	الأسنوي
– التبصرة	الشيرازي
– في بيان أصول أدلة عالم المدينة	ابن المشاط
– الموافقات	الشاطبي
– المنخول	الغزالي
– المستصفى	لغزالي
– وفيات الأعيان	ابن خلكان
– المقفى الكبير	للمقريزي
– سير أعلام النبلاء	الذهبي
– شذرات الذهب	الذهبي
– الأعلام	الزركلي
– الإحكام	الآمدي
– مناهج البحث عند العلماء المسلمين	سامي النشار


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



ملاحق


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإسهام المغربي في الفكر الإسلامي

مساهمة الدكتور محمد فاروق النبهان

المقدمة

إلى ندوة العلاقات المصرية المغربية
(الدورة الرابعة) المنعقدة بالقاهرة

الثقافة المغربية ذات طبيعة متميزة، سواء في رؤيتها الحضارية أو في تكوينها، ومن اليسير علينا أن نكتشف هذه الطبيعة المتميزة من خلال تتبعنا الدقيق لملامح هذه الثقافة، وتختلف عن الثقافة المشرقية في كثير من المعالم والملامح، والثقافة هي نتاج حي لتفاعل الإنسان مع الحياة المحيطة به، وهي وليدة بيئة تنمو فيها الأفكار والتصورات، وتبرز من خلال جهد ثقافي، يتمثل في سلوكيات وقيم وأفكار، تنمو في المجتمع، وتغذيها العواطف والمشاعر، في تفاعل متجدد بين الإنسان والحياة...

والنظرة المشرقية للثقافة المغربية ليست دقيقة، وذلك لأن المشارقة كانوا ينظرون للثقافة المغربية من خلال معايير مشرقية، ولابد لفهم الثقافة المغربية من أن يستوعب الباحث مكونات هذه الثقافة، وأهم هذه المكونات طبيعة الابعاد المحلية والخارجية التي أسهمت في تكوين خصائص الثقافة المغربية، ولا يمكن اغفال دور الجغرافيا في صنع التاريخ، كما لا يمكن اغفال دور الجغرافيا في تحديد معالم الثقافات وفهم كثير من الوقائع التاريخية...

ولكي يتمكن أي باحث من فهم مكونات الثقافة المغربية فيجب عليه أولا أن يعرف تاريخ المغرب، وأن يدرس نشأة دوله المتعاقبة. وأن يحيط بكل

الخصوصيات المغربية، القبلية واللغوية، وأن ينظر للمغرب في إطار موقعه الجغرافي المتميز، كمعبر ضروري لحضارات وثقافات متناقضة، بين أوروبا ذات الخصائص الحضارية والثقافية المرتبطة بالتاريخ الأوربي، وبين افريقيا ذات الخصائص المختلفة من حيث التكوين البشري والثقافي.

ومن الطبيعي أن تجسد الثقافة المغربية هذا الواقع الجغرافي، وأن تحتضن هذا التلاقي بين أوروبا وإفريقيا، وأن تمد يدها إلى شمال كان ينظر إليها بحذر وعداء، لأنها كانت تقف صامدة في وجه أطماعه واندفاعاته، وتمد يدها الأخرى إلى جنوب تنقل إليه حضارتها وثقافتها.

وكانت الثقافة المغربية هي ثقافة الغرب الاسلامي كله، امتدت بفضل العلماء المغاربة الذين حملوا هذه الثقافة إلى البلاد العربية والاسلامية، وأدت القرويين دورها الاشعاعي كمركز ثقافي وعلمي، يفد إليه طلاب العلم من أوروبا وإفريقيا، وما زالت حلقات الدروس والمساجد الكبيرة في المشرق العربي والاسلامي تشيد بدور العلماء المغاربة الذين رحلوا إلى المشرق، يحملون معهم زادهم المتميز من العلم المقترن بالصلاح والورع، ويحافظون على الرواية، ويعتزون بمنهج أسلافهم في إلقاء الدروس، وقد حظي هؤلاء العلماء بمكانة كبيرة في المجتمعات المشرقية، وما زالت أضرحتهم في كبريات المدن، تزار في كل مناسبة...

وتتمثل مصادر الثقافة المغربية بما يلي :

المصدر الأول : التراث الاسلامي : ويعتبر التراث الاسلامي من أبرز مصادر الثقافة المغربية، وحظيت الدراسات القرآنية والحديثية والفقهية بعناية خاصة متميزة في تاريخ المغرب، وأسهم العلماء المغاربة في إثراء المصنفات الإسلامية، وبخاصة في مجال الدراسات القرآنية والحديثية والفقهية وما زال عهد الموحدين في موطن الاعتزاز، نظرا لما شهدته الحركة العلمية في هذا العصر من تشجيع، وكان يعقوب المنصور الموحدي يستدعي العلماء من أرجاء مملكته الواسعة إلى عاصمة ملكه في مراكش، للتدريس في المساجد أولا، ولكي يكونوا بطانته وجلساءه، يصطحبهم في أسفاره، ويسند إليهم مسؤوليات سياسية وإدارية، ومن أبرز هؤلاء ابن الفخار المالقي وأبو مروان الباجي وأبو الوليد ابن رشد الحفيد وابن زهر الحفيد وابن القطان الفاسي وابن دحيه السبتي والكلاعي وابن رشيد السبتي[1].

(1) انظر مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي للأستاذ عبد الهادي الحسيسن ج 2 ص : 78.

وبالرغم من أن الرواية المشرقية كانت المصدر الأهم للنهضة العلمية في الغرب الاسلامي وكانت الرحلة إلى المشرق هي بداية الطريق للاحاطة بالمنهجية العلمية التي تمكن الباحث من التصنيف والتدوين، نظرا لما تيسره هذه الرحلة من أسباب الالتقاء بأئمة العلم ورواد المعرفة، فإن المصنفات المغربية فيما بعد أصبحت من أبرز المصنفات شهرة ومكانة في المكتبات المشرقية، وعكف العلماء المشارقة على روايتها وشرحها والتعليق عليها، مؤكدين بذلك مكانة هذه المصنفات وأهميتها، ويكفينا للتأكيد على أهمية المصنفات المغربية أن نشير إلى مكانة القاضي عياض اليحصبي السبتي في التراث الاسلامي، كإمام من أئمة العلم المشهود لهم بالمكانة والتفوق، وقال عنه الذهبي أنه عالم المغرب، وترك القاضي عياض تراثا عظيما حظى بعناية العلماء المشارقة، ومن أبرز كتبه : كتاب الشفا، وكتاب مشارق الأنوار، وكتاب ترتيب المدارك، وكتاب الالماع في ضبط الرواية وتقييد السماع، وهناك أكثر من خمسين مصنفا أعدها العلماء المشارقة على كتاب الشفاء، شرحا له، وتعقيبا عليه، وتوضيحا لألفاظه، واختصارا له، وبيانا لمعانيه[2].

وما زالت علوم الحديث حتى الآن تحظى بعناية المغاربة، ويتميز منهجهم بالتشدد في الرواية والدقة في ضبط معايير الجرح والتعديل، حتى أصبحت المنهجية المغربية في الرواية من أوثق مناهج الرواية، وأكثرها دراية بضوابط الجرح والتعديل...

وأكد الأخ الدكتور يوسف الكتاني في كتابه «مدرسة الامام البخاري في المغرب» أثر صحيح البخاري في الحياة الاجتماعية والفكرية، في العادات والمناسبات الدينية وفي تقاليد الزواج وفي الأعياد والمناسبات العامة وفي الأزمات والحروب، وما زالت قراءة البخاري وختمه في الزوايا والمساجد الكبيرة، في شهر رمضان، ويعتبر صحيح البخاري من الوثائق التي ارتبطت بعهود الطاعة والانضباط في الحروب، وما زال جيش عبيد البخاري من الجيوش التي عرفت بالانضباط والتنظيم في تاريخ الدولة العلوية[3]..

---

(2) انظر المصنفات المغربية في السيرة النبوية للدكتور محمد يسف ج 2 ص : 161.
(3) انظر مدرسة الامام البخاري في المغرب للدكتور يوسف الكتاني ج 2 ص : 550

ومن هذا المنطلق يمكننا أن نؤكد أن الثقافة الاسلامية بمصادرها القرآنية والحديثية وبثوابتها الاعتقادية والأخلاقية وبأحكامها الفقهية والقضائية ما زالت تمثل المصدر الأهم في تكوين ملامح الثقافة المغربية، وهذه الثقافة أسهمت في تكوين معالم الشخصية المغربية...

المصدر الثاني : الشخصية المغربية : والمراد بالشخصية المغربية المكونات الذاتية للأمة، بما تحمله من خصوصيات مادية ومعنوية، تؤثر بطريقة مباشرة في تكوين قابليات معينة، تسهم في صياغة تصورات فكرية وثقافية، بحيث تتحقق المواءمة بين الانسان والحياة، وبين الانسان والفكر، وأبرز ما يمكن أن نلاحظه في الشخصية المغربية ما يلي :

أولا : الاعتزاز بالذات والثقة بالنفس : وهذه الطبيعة جعلت التاريخ المغربي يمثل سلسلة متصلة من الدول المتعاقبة، التي قد تتنافس فيما بينها في التطلع إلى السلطة بحسب العصبيات المؤهلة لتكوين القوة القادرة على المغالبة في سبيل السلطة، ولكنها في الحقيقة ليست متناقضة في أهدافها المتمثلة في تكوين مغربية ذات هوية ثقافية إسلامية، تحمي ذاتها من أي قوة خارجية، وتتعاطف مع كل دولة إسلامية في دفاعها عن كيانها، وهذا ما يمكن أن نلاحظه في تاريخ المغرب الذي استطاع أن يحمي الشخصية المغربية، وأن يرفض كل تنازل عن الكيان المغربي، ولو في إطار دولة إسلامية أخرى، ولهذا وقف المغرب في وجه التوسع العثماني وحارب الجيوش العثمانية الغازية، وفي نفس الوقت كان يمد هذه الدولة بكل المساعدات الممكنة للصمود في وجه الأطماع الأوروبية...

ثانيا : الميل إلى الاستقرار والاعتدال : وهذه الطبيعة يمكن أن تستنتج من طبيعة التكوين الذاتي للفرد المغربي الذي يميل إلى الاعتدال ورفض التطرف في جميع أشكاله، والمغربي بطبيعته هادىء الطبع ما لم يقع عليه ظلم يثيره أو استفزاز يغضبه.

والمغربي بطبيعته غضوب إذا وقع اعتداء عليه، ويفسر هذا أن المغرب كان يقف وقفة صمود في وجه الحملات الصليبية المتواصلة عليه، ومعركة وادي المخازن هي إحدى أهم المعارك التي تجلى فيها الصمود المغربي في وجه الحملات الصليبية القاسية...

ويتمثل الاعتدال المغربي في مبدأ التعايش الذي يؤمن به المغاربة في إطار الهوية المغربية، بين العرب والبربر، ولا يعرف تاريخ المغرب ذلك التعصب القومي واللغوي الذي عرفته شعوب أخرى، وبفضل هذه الطبيعة الوسطية ظل المغرب بلدا يؤمن بفكرة التعددية الثقافية في إطار الهوية المغربية الاسلامية.

ثالثا : الاعتزاز بالتراث : وهذه ظاهرة واضحة في طبيعة الاهتمامات الثقافية المغربية التي تتمثل في الحرص على تحقيق كتب التراث، والتمسك بالتقاليد الأصيلة في العادات اليومية، وتحظى الخزانات العلمية المليئة بالمخطوطات بمكانة متميزة في الأوساط العلمية، ومن اليسير علينا أن نجد في معظم البيوت العريقة في المغرب مكتبة حافلة بالمخطوطات والوثائق التاريخية، التي يحرص أصحابها على أن تظل في حوزتهم، معتزين بها، مؤكدين بذلك أصالة انتمائهم إلى أسرة علمية عريقة، واستطاع المغربي بذكاء أن يحافظ على تراثه الأصيل الذي يجسد تاريخ المغرب وهويته الاسلامية.

ومن الصعب علينا أن نتجاهل دور الشخصية المغربية في صياغة الفكر المغربي، وفي تكوين ملامحه ومعالمه، وهو نتاج تفاعل الانسان مع الحياة، وهذا التفاعل هو المصدر الأول في تكوين الثقافات الأصيلة، التي تحمل ملامح الأمم التي أنجبتها ورسمت معالمها وأوصافها..

المصدر الثالث : التاريخ المغربي : وأقصد بالتاريخ المغربي ذلك التراث المتراكم في وعي المواطن المغربي عن الوقائع التاريخية التي صنعت التاريخ المغربي، ومن اليسير علينا أن نكتشف عمق وعي المواطن بتاريخه، وبخاصة منذ دخول الاسلام إلى المغرب، وقيام أول دولة إسلامية في المغرب، وهذا التاريخ الذي يحفظه المغاربة جيدا عمّق الشعور بالذات في الشخصية المغربية، وجعل هذا السجل التاريخي كمعلم وموجه وملهم، ولهذا يحظى العلماء في المغرب بمكانة رفيعة في المجتمع، ويثق الناس بدورهم الثقافي والتوجيهي...

ومن اليسير علينا أن نجد المغربي واسع المعرفة فيما يتعلق بتاريخه وتراثه وعلمائه ودوله، ولهذا فإن الثقافة المغربية احتفظت بخصوصياتها الذاتية، وأهمها أنها ثقافة إسلامية، ويرفض المغربي أية ثقافة تناقض ثقافته الاسلامية، وإذا ما بدت في بعض الأحيان تجاوزات أو اندفاعات فسرعان ما يقع الاعتدال بعد ذلك، لكي يستقيم المسار الثقافي الأصيل الذي يجسد القيم الاسلامية...

الإسهام المغربي في الفكر الإسلامي :

لا يمكن لأحد أن ينكر دور المدرسة المغربية في الفكر الاسلامي وبخاصة في مجال الحديث والفقه والتصوف، وأعتقد شخصيا أن الغرب الاسلامي قد أثرى الثقافة الاسلامية إثراء كبيرا بعد أن توقفت حركة الازدهار في الشرق الاسلامي، ابتداء من القرن السادس الهجري، ولو تتبعنا المصنفات التي ألفها علماء المغرب والأندلس لوجدنا في مقدمة المصنفات التي عكف العلماء المشارقة على دراستها والاهتمام بها، شرحا لها وتعليقا عليها، واختصارا لمتونها ونظما لما تضمنته من أفكار وأحكام...

وما زال المغرب حتى اليوم يعتبر دار حديث، ويحظى علم الحديث بمكانة متميزة في الأوساط العلمية والشعبية، وما زالت مجالس الحديث حتى اليوم تعقد في كل رمضان في رحاب القصر الملكي، برئاسة جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله، الذي أحيا هذه المجالس الحديثية التي عرفها تاريخ المغرب، وكان ملوك المغرب يفتخرون بمجالس الحديث، ويتبارون في نشر هذا العلم وتشجيع علمائه، وتقريبهم والاستعانة بهم.

ولو رجعنا إلى المصنفات التي وضعها علماء المغرب في مختلف العلوم الاسلامية لوجدنا أن اسهام المغاربة في الفكر الاسلامي كان كبيرا.

ويكفينا لتأكيد أهمية الاسهام المغربي في الفكر الاسلامي أن نعود إلى فهارس المصنفات العلمية، وسوف نجد أن المصنفات المغربية حظيت باهتمام العلماء المشارقة، سواء كانت شروحا لأمهات العلوم الاسلامية، أو كانت مصنفات أصيلة كانت تجسد جهد علماء الغرب في تأصيل الأحكام الاسلامية.

ومن أبرز العلماء المغاربة الذين اشتهرت مصنفاتهم وآراؤهم في المشرق، أبو عمرو الداني ومكي بن أبي طالب وابن شريح في القراءات، وعبد الملك بن حبيب ويحي بن سلام وابن عطية وابن العربي المعافري في التفسير[4]، وابن عبد البر وابن القطان الفاسي وابن دحية السبتي وسليمان الكلاعي وعبد الحق الاشبيلي وابن رشيد السبتي في الحديث، وعبد الملك بن حبيب والامام السهيلي والقاضي عياض في السيرة وابن رشد في الفلسفة وأبو موسى الجزولي وابن مضاء في النحو، وابن زهر وابن رشد في الطب، وأحمد الاشبيلي في الأدوية وابن الياسمين الفاسي

---

(4) انظر المدرسة القرآنية في المغرب للدكتور عبد السلام الكنوني ج 1 ص : 57.

في الحساب والجبر، ويعتبر سيدي عبد السلام بن مشيش من أقطاب الفكر الصوفي. [5]

أما مجال الفقه فهو المجال الأرحب والأوسع، وبفضل جهد العلماء المغاربة أصبح المذهب المالكي من أبرز المذاهب مكانة وأوسعهم انتشارا وأكثرهم تأليفا، ويعتبر العمل من الأصول المعتمدة في المذهب، وفقه العمل هو أروع ما في المذهب المالكي من تعبير عن احترام القضاء لما جرى عليه العمل لدى الناس مما يجسد حاجة المجتمع إلى الأخذ بما استقر عليه الرأي لدى الناس، مما يؤكد احترام هذا الفقه للأعراف والعادات الاجتماعية.

وبمقتضى هذا الأصل يجوز للقاضي العدول عن القول الراجح أو المشهور إلى القول الضعيف، مراعاة لمصلحة اجتماعية واضحة واحتراما لارادة عامة[6]، ويشترط للاحتجاج بما جرى عليه العمل أن يكون قد صدر ممن كان في موطن الثقة والقدرة من العلماء وأن يثبت عنه بشهادة العدول الثقات، وأن يكون جاريا على قواعد الشرع[7]، وبناء على هذا الأصل، ازدهرت الفتوى في الفقه المالكي، كما ازدهرت المصنفات في النوازل، والنازلة أضيق من الفتوى، لأنها تختص بالوقائع والأحداث النازلة، وهناك أكثر من تسعين مصنفا في النوازل والأجوبة[8]، ومن أبرزها نوازل الونشريسي المعروفة بالمعيار.

وإذا كانت الفتاوى قد ازدهرت في عهود الركود الفقهي، وكانت تمثل الرأي الفقهي المعتمد في المذهب، فإن فقه النوازل في المذهب المالكي اشتمل على ما لم تشتمل عليه كتب الفتاوى الأخرى التي اشتهرت في الفقه الحنفي، كالفتاوى الهندية والفتاوى التارخانية والفتاوى الحامدية[9]، نظرا لأهمية فقه العمل في النوازل، ولهذا تعددت النوازل، وأصبح لكل مدينة نوازلها التي تجسد حاجة المجتمع إلى الأخذ بالأقوال المرجوحة في المذهب، مراعاة لمصالح عامة...

وقد أشدت في مقالة لي نشرت بمجلة العربي الكويتية بفقه العمل في

---

(5) انظر مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي ج 1 ص : 80.

(6) انظر العرف والعمل في المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 342.

(7) انظر العرف والعمل في المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 353.

(8) انظر محاضرات في تاريخ المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 105.

(9) انظر المدخل للتشريع الاسلامي للدكتور محمد فاروق النبهان ص : 350.

المذهب المالكي وأكدت أنه «في ظل فقه العمل يمكن لتشريعنا أن ينمو ويزدهر دون أن يكون ذلك الازدهار منافيا لنص شرعي أو متعارضا مع قاعدة أصولية؛ فالازدهار والنمو لا يعني أبدا الانحراف والفساد، وإنما يعني في الدرجة الأولى أن مستوى الوعي بالقيم والمفاهيم الاسلامية قد ازدهر في المجتمع، وأصبح المجتمع بفضله قادرا على تمثل قيم الاسلام الحقيقية»[10].

واهتم علماء المغرب بعلم التوثيق، وهو العلم الذي يضبط كتابة العقود والعهود لكيلا تضيع الحقوق، وقد برع علماء المغرب والأندلس في هذا العلم، وألفوا فيه عشرات المصنفات التي تعبر عن تطور القضاء في الغرب الاسلامي، وضبط وثائقه، وازدهر علم التوثيق بفضل المصنفات الكثيرة التي جعلت هذا العلم من أبرز العلوم المرتبطة بالقضاء، والمعبرة عن تطور القضاء في المغرب، ولو رجعنا إلى مضمون هذه المصنفات فسوف نجد فيها صورة معبرة عن تاريخ القضاء وتطوره خلال العصور المختلفة، والمشكلات التي كانت تعترض القضاء في ضبط الحقوق، ومن أبرز علماء التوثيق محمد بن أحمد الفشتالي وأبو العباس أحمد الونشريسي الذي شرح وثائق الفشتالي، وأحمد بن عرضون الغماري.[11]

وحظي كتاب الموطأ بعناية فائقة في المغرب، وبفضل هذا الكتاب انتشر المذهب المالكي في المغرب، وأصبح المذهب الأقوى الذي أجمع المغاربة على اختياره وتفضيله وروايته وشرحه وقال القاضي عياض : لم يعتن بكتاب من كتب الفقه والحديث اعتناء الناس بالموطأ، فإن الموافق والمخالف أجمع على تقديمه وتفضيله وروايته، وهناك أكثر من مائة وثلاثين مصنفا حول الموطأ، تشرح ألفاظه وتبحث عن غريبه وتعرف برجاله.

ولو رجعنا إلى المصنفات المغربية في مختلف العلوم الاسلامية فسوف نجد الكثير مما يؤكد لنا الاسهام المغربي في إثراء العلوم الاسلامية، ومن المؤسف أن معظم المصنفات المغربية ما زالت حبيسة الخزانات القديمة، مطوية مجهولة، قد نجد ذكرها في كتب المعاجم، وقد نرى بقاياها مبتورا متآكلا، ولو أتيحت

---

(10) انظر فقه العمل باب لازدهار الفكر الاسلامي مجلة العربي العدد 285 شهر اغسطس 1982.
(11) انظر محاضرات في تاريخ المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 120 - 121.
(12) انظر محاضرات في تاريخ المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي ص : 161 - 164.

الفرصة لهذه المخطوطات أن ترى النور من خلال جهد علمي دؤوب، فمن المؤكد أننا سنجد تراثا إسلاميا عظيما، نثري به فكرنا الاسلامي، ونغني به علومنا الاسلامية...




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الديموقراطية والتنمية الاقتصادية في بيان قمة مجلس الأمن

مساهمة الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

المقدمة

إلى الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية التي انعقدت بالرباط في شهر نوفمبر 1994

لم يكن الاهتمام بحقوق الانسان وقضاياه وليد هذا العصر، فلقد اتجهت اهتمامات المفكرين والمصلحين منذ أقدم العصور إلى التأكيد على كرامة الانسان، وارتبطت هذه الاهتمامات بالدعوة إلى مقاومة الأسباب المؤدية إلى إذلال الانسان، سواء كانت هذه الأسباب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية..

وحفلت المواثيق الدولية بالكثير من النصوص القانونية التي تؤكد على ضرورة احترام حقوق الانسان، ومن أبرز هذه النصوص ميثاق حقوق الانسان الذي أقرته الأمم المتحدة..

ولعل أقرب وثيقة دولية اهتمت بحقوق الانسان، وأكدت على أهمية إقرار «نظام الأمن الجماعي» في العالم هي «البيان الصادر عن قمة مجلس الأمن بتاريخ 31 يناير 1991، والذي يعتبر الوثيقة الأكثر وضوحا في رسم مستقبل المجتمع الدولي»، ونصت هذه الوثيقة على أمور ثلاثة :

الأمر الأول : صون السلم والأمن الدوليين، وهذا الهدف يؤكد ما جاء

في ميثاق الأمم المتحدة، وهو هدف تحرص الأمم المتحدة على تحقيقه من خلال مؤسساتها الدولية...

الأمر الثاني : إقرار نظام الأمن الجماعي، وهو هدف يؤكد تكافل المجتمع الدولي في إقرار الظروف الموضوعية للأمن، واعتبر البيان أن الأمن الجماعي يتحقق من خلال تنفيذ الخطوات التالية :

أولا : نزع السلاح وتحديد الأسلحة.
ثانيا : مقاومة الارهاب الدولي.
ثالثا : زيادة كفاءة وقدرة الأمم المتحدة على تحقيق هذه الأهداف.

الأمر الثالث : تحقيق الديموقراطية وإقامة أشكال حكم متجاوبة، وأشار البيان في معرض تأكيده على أهمية الأمن الجماعي من خلال دعوته لتحقيق الديموقراطية إلى الأسباب غير العسكرية المؤدية إلى عدم الاستقرار، وهي أسباب اقتصادية واجتماعية وإنسانية.

وهذه النقطة بالذات هي أهم ما ورد في بيان قمة مجلس الأمن، وهي تدل على أن الأمن الجماعي لا يتحقق إلا من خلال معالجة الأسباب المؤدية إلى عدم الاستقرار، وأن الديمقراطية قد تعالج الخلل السياسي في المجتمع، ولكن لا يمكن لأية ديمقراطية أن تعالج الخلل الناتج عن ضعف الامكانيات الاقتصادية والموارد المالية. والتنمية السليمة سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية تتطلب تخفيف الأعباء عن الدول النامية لكي تتمكن هذه الدول من الوفاء بالتزاماتها الوطنية تجاه شعوبها، لمقاومة الظواهر السلبية الناتجة عن زيادة السكان في مجال التوظيف والتشغيل أو في مجال توفير الخدمات الصحية والتعليمية التي ترتبط بحقوق الانسان.

وإننا نشيد بما جاء في بيان قمة مجلس الأمن من التأكيد على أهمية معالجة الأسباب المؤدية إلى عدم الاستقرار، وهي أسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية، ولا يمكن أن تتجاهل الدول القوية، والمتقدمة مسؤولياتها الأخلاقية والانسانية والقانونية، في إقرار سياسات واقعية وإيجابية، تسهم في تنمية الدول الضعيفة، وتساعدها على مواجهة الأسباب المؤدية إلى عدم الاستقرار...

إن الديمقراطية تريح الشعوب الفقيرة، ولكن لا تشبعها، لأنها تسمح لهذه

الشعوب أن ترفع أصواتها محتجة في الشوارع، مطالبة بالطعام، فإذا لم تحصل على الطعام واشتد الجوع عليها ووصلت إلى درجة اليأس، فسرعان ما يرتفع الصوت الهادر اليائس، وينفلت الزمام، وتتساقط شعارات الديمقراطية، فالديمقراطية أداة لاحترام حقوق الانسان، تمكينه من التعبير عن إرادته وممارسة حريته، ولم تكن الديمقراطية يوما مشبعة للجائعين، والأمن الجماعي للمجتمع الدولي لا تحققه ديمقراطية الجوع والفقر، وإنما تحققه سياسات واقعية، تعالج أسباب الخلل في المجتمع، وبخاصة فيما يتعلق بالمطالب الرئيسية والضرورية للمواطن والتي تجسد الحقوق الطبيعية للانسان...

والديمقراطية الحقيقية التي تؤدي إلى احترام حقوق الانسان تتطلب مراعاة الشروط التالية :

أولا : الاعتراف بحقوق الشعوب في الدفاع عن مصالحها الاستراتيجية وبخاصة فيما يتعلق بالمبادلات التجارية.

ثانيا : إعادة النظر في سياسات القروض وتخفيف أعباء المديونيات المذلة التي أصبحت تمثل الخطر الأكبر الذي يهدد الاستقرار في العالم..

ثالثا : إقرار نظام تكافلي وتضامني بين الشمال والجنوب، بين الدول الغنية والفقيرة، شعاره الأمن الدولي يحققه التكافل والتضامن، وتهدده سياسات الهيمنة والوصاية.

رابعا : وضع برنامج عالمي لتوفير الغذاء لكافة الشعوب، واعتبار الغذاء من أبرز حقوق الانسان، في الشمال أو الجنوب، وشعوب الأرض متكافلة متضامنة في كل ما يتعلق بوجودها الانساني، وهذا هو التجسيد الحي لمفهوم التكافل بين الشعوب...

خامسا : إقرار مبدأ المشاركة بين الشعوب الغنية والشعوب الفقيرة، في جزء ثابت من مدخولها، وكما أننا نقر مبدأ المشاركة بين الأغنياء والفقراء في إطار المجتمع الواحد من خلال الأنظمة الضريبية وكما أقر الاسلام مبدأ المشاركة بين الغني والفقير من خلال فريضة الزكاة، فإن من واجب الشعوب الغنية أن تخصص جزءا من مدخولها لمساعدة الشعوب الفقيرة، تدفعه من غير منة ولا إذلال، وهو ضريبة التعايش والتساكن بين الشعوب...

سادسا : التخفيف من قبضة السياسات الاحتكارية التي تمارسها الأسواق المشتركة والتكتلات الاقتصادية، عن طريق احترام حقوق الدول المجاورة التي بنت اقتصادها على أساس جغرافي، سواء في توجيه سياساتها الفلاحية أو الصناعية أو في مراعاة حقوقها التاريخية في الموارد المائية أو فيما يتعلق بسياسات الهجرة وقوانين الحماية...

وبالرغم من إعجابنا بالشعارات التي ترفعها الشعوب الغنية المعبرة عن إيمانها بالديمقراطية وحقوق الانسان، وهي شعارات رائعة الدلالة على حضارة راقية، فإننا ننظر بحذر وريبة إلى مثل هذه الشعارات، لأنها تفتقد المصداقية، في مدى احترام الغرب لمضامينها في علاقاته مع الدول النامية، وبخاصة فيما يتعلق بسياسات التدخل والسيطرة والهيمنة التي تحرص عليها الدول القوية في البلاد التي تعتبرها خاضعة لنفوذها السياسي ولامتدادها الثقافي ولمصالحها الاقتصادية، متجاهلة حق الشعوب في تقرير مصيرها في ما يحقق لتلك الشعوب استقلالها السياسي والثقافي والاقتصادي.

وعالمنا المعاصر يحتاج إلى حوار حقيقي بين الشمال والجنوب، بين الأقوياء والضعفاء، بين الأغنياء والفقراء، لوضع «استراتيجية تعايش دولي» تحقق للشمال أمنه واستقراره. ومصالحه وأسواقه، وتحقق للجنوب غذاءه ومطالبه الحيوية واستقلاله وكرامته، ولا يمكن للشمال أن يفرض وصايته على الجنوب، ولا يمكن لأية شرعية سواء كانت شرعية القوة أو شرعية القرارات الدولية أن تحقق «استراتيجية التعايش» التي تعتبر الركن الأساسي في إقرار «نظام الأمن الجماعي» الذي أقرته قمة مجلس الأمن إلا من خلال خطوتين : الأولى : نزع السلاح والثانية : مقاومة الارهاب الدولي..

ويجب أن نفرق في مجال ظاهرة الارهاب بين أمرين، الارهاب الاجرامي الذي يستهدف ترويع الأبرياء ومطاردة الأمن والاعتداء على الحريات، والمقاومة المشروعة التي تعبر عن حق المواطن في الحرية والكرامة والاستقلال، في مواجهة سلطة خارجية معتدية أو سلطة داخلية تفتقد الشرعية الدستورية، ولابد من وضوح الميثاق الدولي في تمييزه بين أشكال المقاومة، بحيث يجد المواطن نفسه منسجما مع الشرعية الدولية، مدافعا عن مصداقية هذه الشرعية، في دفاعها الصادق والنزيه عن حرية الشعوب وحقوقها الطبيعية في الكرامة والاستقلال وتقرير مصيرها السياسي والثقافي والدفاع عن مصالحها الاقتصادية...

وقد أكد الاعلان العالمي لحقوق الانسان في الفقرة الثانية من ديباجته على أهمية الربط بين حقوق الإنسان والتحرر من الفقر والفاقة، واعتبر هذا البيان أن غاية ما يرمي إليه عامة البشر هو انبثاق عالم يتميز فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفقر والفاقة، ومن هذا المنطلق فإن الدعوة إلى احترام حقوق الانسان في المجتمعات النامية تظل شعارا سياسيا وإعلاميا تستخدمه الدول القوية لتبرير سياسيات الهيمنة والوصاية، وللتحكم في مواقف الدول في المحافل الدولية، وهذا موقف يتعارض كليا مع الأخلاقية المفترضة في علاقات الشمال والجنوب.

ومن المؤسف أن الدول القوية ما زالت تفكر بعقلية الحقبة الاستعمارية، وما زالت حتى اليوم تشعر بأنها وصية على الدول التي نالت استقلالها، وما زالت تمارس رقابة الوصاية من خلال اعلامها الرسمي على سياسات هذه الدول، في المجال الثقافي والاقتصادي والسياسي، مما يجعل المواطن في هذه البلاد يضيق بهذه الوصايات التي تجرح مشاعره، وتجعله أسير انفعالات داخلية يبرز أثرها في سلوكيات التطرف الذي اتسعت قاعدته، وارتفعت صيحته، تعبيرا عن رفض المواطن لكل السياسات والمواقف التي تتجاهل خصوصيات الشعوب الدينية والثقافية والوطنية...

إن فكرة «الأمن الجماعي» كما تصورها بيان قمة مجلس الأمن جاءت واضحة في تأكيدها على أهمية مراعاة العناصر الاقتصادية والاجتماعية والانسانية كأسباب مباشرة وواقعية لتحقيق الاستقرار، ومن الطبيعي أن تتجه اهتمامات الدول الغنية إلى وضع التصورات الممكنة لدعم الاستقرار في الدول النامية من خلال الاهتمام بالمشكلات الحقيقية التي تعتبر الركيزة الأولى لاحترام حقوق الانسان، وأهمها إقرار نظام تكافلي وتضامني بين الشمال والجنوب، يخفف من الأعباء الثقيلة التي يولدها التفاوت المادي، ويفتح آفاق الأمل أمام الشعوب النامية والفقيرة، لكي تنضم إلى قافلة التعايش وتوقع على «ميثاق الأمن الجماعي» بإرادتها المطلقة.

والأمن الجماعي يحتاج إلى ديمقراطية حقيقية في مجال العلاقات الانسانية وإذا كانت الديمقراطية شرطا أساسيا لاحترام حقوق الانسان، ومظهرا من مظاهر السلوك الحضاري وضرورة حتمية لتحقيق التنمية فإن الديمقراطية في العلاقات

الدولية بين الشمال والجنوب وبين شعوب غنية وفقيرة هي المظهر الأسمى لحضارة إنسانية مؤهلة لتوفير أسباب التعايش والاستقرار بين الدول والشعوب، في إطار ميثاق إنساني تتعاهد فيه الشعوب على أن تواجه الأزمات والأخطار والأمراض التي تهدد البشرية، لافرق في ذلك بين شمال وجنوب، فالأرض أم للجميع والمجتمع أسرة متكافلة متضامنة، وثروات الأرض ملك للجميع، لا يتفاضل في ذلك كبير أو صغير، والناس شركاء في كل ما ارتبطت الحياة به من مطالب الحياة، ولا يجوز احتكار غذاء ارتبطت حياة الآخرين به، كما لا يجوز التحكم في الموارد الطبيعية التي تعتبر ملكا للبشرية. وكما تتكافل الأسرة الواحدة الضيقة من خلال قوانين النفقة التي أقرتها الأديان السماوية والقوانين الوضعية، فإن الأسرة الانسانية يجب أن تكون متكافلة ومتضامنة من خلال القوانين الدولية التي يجدر أن تجسد شرعية دولية حقيقية في دفاعها الصادق عن حقوق الانسان في الشمال أو الجنوب، فحق الحياة واحد لكل البشر، ولا تفاضل بين شريف ووضيع وأبيض وأسود، والبشر جميعا تتكافأ دماؤهم، ويسعى بعضهم في رعاية البعض الآخر، في رحلة تكافلية، أخلاقية المنطق، إنسانية الهدف لكي تبحر سفينة الحياة في بحار هادئة، لا تهددها عواصف اليائسين، ولا تقض مضجع ركابها صيحات البؤساء الجائعين.

ونقطة البداية موقف إنصاف وحكمة، والحكمة ضالة المؤمن، يبحث عنها ولا يضيق بها، والسلام المنشود لا تحققه أحلاف الأقوياء، ولا تقود إليه أسلحة الدمار، ولا توفر أسبابه شرعية دولية مزعومة، سرعان ما تتفكك أطرافها عندما تلوح لها في الأفق البعيد أشباح صفقات تجارية ينفرد القوي باحتكارها، ويحاصر فريسته بأنياب جشعة وحادة...

ولابد من حوار... وهو حوار تساكن وتعايش، والأرض محكومة بحتمية التعايش بين الشعوب، لكي لا تضل القافلة طريقها، وأهم شرط لنجاح حوار التساكن أن يغمد القويّ سيفه، وأن يجلس على مائدة واحدة، يعطي ويأخذ، ويتكلم ويسمع، ويجب أن يجد كل طرف كماله في الطرف الآخر، كالضفتين المتقابلتين لا تضيق الأولى بالثانية، وكالزوجين الذين لا تستقيم الحياة بدونهما، فلا يتطاول قوي على ضعيف، ولا تجتمع الحياة إلا باجتماع النقيضين، والدول القوية لا يمكن أن تنجب إلا في أرحام الشعوب النامية، والانجاب يحتاج إلى

تساكن وتعايش، بين شعوب قوية وشعوب ضعيفة، والضعفاء في الأرض هم الأقوى والأكثر، لا يهابون الأمراض والأوبئة والكوارث، فهي تقتل ضعيفهم، وتخفف عنهم أعباء الشيخوخة، وتجعلهم أكثر قدرة على التكافل والتعاهد والتساكن، فلا يضيق قويهم بضعيفهم، ولا يعبث كبيرهم بصغيرهم، يكتفون من الحياة بالكفاف، وهم ورثة الأرض بعد حين..

ومن أبرز المنطلقات التي يجب أن تكون على مائدة الحوار بين الدول القوية والدول الضعيفة ما يلي :

أولا : التخفيف من حدة الفجوة النفسية بين الدول القوية والدول الضعيفة عن طريق معالجة الأسباب التاريخية التي ارتبطت بالحقبة الاستعمارية وما زالت آثارها باقية..

ثانيا : الاعتراف القانوني والواقعي بخصوصيات الشعوب المختلفة، واحترام مشاعرها الوطنية والدينية والتأكيد على حقها المطلق في ممارسة سيادتها الكاملة في اختياراتها وسياساتها ومواقفها..

ثالثا : احترام حقوق الإنسان في هذه الشعوب، من خلال تشجيع مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لكي يشعر الانسان بكرامته الانسانية.

رابعا : الاقرار بحق الدولة النامية في الدفاع عن مصالحها السياسية والاقتصادية، وتمكينها من معالجة مشكلات التنمية الناتجة عن قلة الموارد وضعف الامكانات بطريقة ناجحة..

خامسا : تمكين الدول النامية من استخدام التكنولوجيا المتقدمة لتطوير امكاناتها الاقتصادية، ومساعدتها على التخفيف من مشكلات البطالة عن طريق فتح الأسواق التجارية لمنتوجات هذه البلاد في ظل قواعد المنافسة السليمة..

وهنا نجد أنفسنا أمام التساؤل المطروح في هذه الندوة مؤكدين حتمية العلاقة بين الديمقراطية وحقوق الانسان كشعار مستقبلي تنادي به الدول الغنية المصنعة وتحض عليه، ومسؤولية تلك الدول في مواجهة الأعباء التي يتطلبها الاستقرار الاجتماعي، وبخاصة فيما يتعلق بحق المواطن في التشغيل والتعليم والعلاج، وفي الوقت الذي تتجاهل هذه الدول الغنية مسؤولياتها الأخلاقية وواجباتها التكافلية فإن من المؤكد أن مشكلتي البطالة والفقر ستدفع المجتمعات

النامية إلى سلوكيات التطرف والعنف، باحثة عن أمل يائس، من خلال فوضى عارمة، تهدم ولا تبني، وتجيع ولا تشبع..

والحوار يمثل الأمل، ما دامت النفوس متطلعة إلى الأ.. الجماعي، مؤمنة بحتمية توفير أسبابه، ملتزمة بتقديم تضحيات ضرورية من أصناف موائدها المترفة، في سبيل صياغة قاعدة ثابتة ودائمة للتعايش والتساكن بين الشعوب..

تحقيقا لقوله تعالى :

﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾
(الأنفال 25) صدق الله العظيم



أثر منهج الاختلاف في نشوء المدارس الفقهية

مساهمة الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

المقدمة

إلى ندوة الحوار بين الراوية والدراية في الثقافة الاسلامية
التي نظمتها جامعة القرويين بالتعاون مع جامعة الزيتونة
خلال شهر دجنبر 1994 بمدينة فاس

تطلق لفظة المدارس الفقهية على الاتجاهات المنهجية التي نشأت في الأمصار الاسلامية، من حيث علاقة هذه المناهج بالمصادر النقلية والعقلية، وبالرغم من التزام هذه المناهج بما أجمع عليه علماء الأصول من وجوب الإلتزام بما جاءت به المصادر النقلية من أحكام، فإن الاختلاف الفقهي أخذ يتسع وتتباعد ضفافه، وتتسع الفجوة بين المدارس الفقهية التي بدأت متقاربة متضامنة، وانتهت إلى تكوين مذاهب متباعدة، وأحيانا متصارعة ومتنافسة، يحرص بعضها على مواجهة البعض الآخر، بأدلة لا يخلو معظمها من تكلف، يجسد واقعا اجتماعيا انتصرت فيه العواطف والأهواء، وطغت فيه الرغبة في إدانة الطرف الآخر، بالحجة حينا، وبالتعصب في معظم الأحيان..

والمدارس الفقهية وليدة منهج إسلامي أصيل، يؤمن بأهمية العقل البشري في التفسير، ويثق بقدرات هذا العقل على الفهم والاستنباط، كي يظل الانسان في موطن التكريم الالهي، من حيث مكانته الانسانية ومن حيث قدراته العقلية

وملكاته الفطرية، وذلك ارتبط التكليف الشرعي بالعقل الانساني، وأفاض علماء الأصول في مباحث التكليف والأهلية، ووضعوا الضوابط الكفيلة بصحة الاستدلال وسلامة الاستنباط، لكي يقع الاطمئنان إلى ما يراه العقل البشري من آراء وما يذهب إليه من اجتهادات..

والحوار أداة البحث عن الحقيقة، ولهذا ازدهرت المناظرات الفقهية، وتعددت مجالس المناظرة، وضبطت قواعدها، وألف العلماء في «أدب المناظرة»، واعتبروا مجالس المناظرة من أبرز مجالس العلم، لأنها تمثل مجالس الحوار، وتعبر عن احتكام العلماء للحق، واذعانهم للحجة، وحرصهم على الاسترشاد بما يدل عليه النص من دلالات وأحكام..

وأدب المناظرة مصطلح فقهي، صاغه الفقهاء بدقة، للتعبير عن أهمية الحوار في تنمية الفكر وتنقية الرأي من جموح العاطفة وسيطرة الهوى على ما يراه أهل العلم من آراء واجتهادات، ونص الامام الغزالي على أهمية المناظرة وذكر شروطها وآدابها، واعتبرها من فروض الكفاية التي تهدف إلى معرفة الحق، وندد بمن يعتبر المناظرة أداة للإساءة للآخر، وأوجب على المناظر أن يتخلص من آفات الحسد والتكبر والحقد والغيبة والنفاق والاستكبار عن الحق والرياء، وأشار إلى أن المناظرة تتطلب الاذعان للحق، ولهذا لا تجوز المناظرة لغير مجتهد، لأن المقلد لا يمكنه الاقلاع عن التقليد، ويجب على المناظر أن يبحث عن الحق كناشد ضالة لا يفرق أين ينشد ضالته..

ومن المؤسف أن المناظرة ازدهرت في عصر الركود الفقهي، وأصبحت من ركائز التعصب المذهبي، ومن ظواهره، وأصبح كل فريق يبحث عن حجة لتأكيد ما ذهب إليه..

والحوار منهج أصيل في الفكر الاسلامي، وهو ظاهرة تؤكد اعتزاز علماء الاسلام بأمرين :

الأمر الأول : تمسك العلماء بالنصوص النقلية، وحرصهم على أن يكون النقل منطلق الفكر الاجتهادي، لا يتخطاه، ولا يناقضه، وساحة الاجتهاد تمتد عبر طريقين :

الطريق الأول : البحث عن النص من حيث القطعية والظنية، وهذا منهج

اختص به علماء الحديث، وهم أهل الرواية، كما اختص به علماء القراءات من خلال دراستهم للقراءات المأثورة، التي يعتبر التواتر في الرواية شرطا لقبولها..

الطريق الثاني : البحث عن النص من حيث الدلالة اللفظية، وهذه الدلالة قد تكون قطعية أو ظنية، واعتمد علماء الأصول في مباحث الدلالات اللفظية على ما قرره علماء اللغة الذين استقرؤوا معاني الألفاظ مما أثر عن العرب من كلام في مجال النثر والشعر والامثال والحكم والخطب، وكما تعتبر الرواية أداة لمعرفة المصادر النقلية من حيث الثبوت أو الدلالة فإن الرواية هي الأداة الوحيدة لمعرفة معاني الألفاظ، فلا تثبت اللغة إلا بالرواية، سواء كانت رواية متواترة أو رواية آحاد، ولا تثبت بالعقل، لأن دلالة اللفظ على معناه تحتاج إلى دليل نقلي يؤكد استعمال العرب لذلك اللفظ بالمعنى الذي يدل عليه، وأجاز بعض العلماء ثبوت اللغة بالقياس اللغوي، ومنعه البعض الآخر إلا فيما قاست به العرب..

الأمر الثاني : إيمان العلماء بدور العقل في الفهم والاستنباط. والنص خطاب شرعي، وكل خطاب يحتاج إلى مخاطب، والمخاطب بالنص هو العقل البشري القادر على التفسير والفهم، والعقول البشرية متفاوتة في قدراتها وملكاتها واستعداداتها ومكوناتها، ولابد في هذه الحالة من تعدد المناهج الاجتهادية في مجال التفسير والاستدلال..

ومن هذا المنطلق تعددت مدارس التفسير، التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، وأخذت كل مدرسة تدافع عن منهجها، وظهرت مؤلفات في التفسير تمثل هذه التعددية المنهجية، وتنمي العلوم الاسلامية من خلال هذه المناهج الأصيلة التي تؤكد التكامل بين الرواية والدراية، في رحلة البحث عن الحقيقة المطلقة، وهي حقيقة تهدف إلى اصلاح المجتمع والنهوض بأمره.

ويقوم منهج الاختلاف بين المدارس الفقهية من خلال تحديد طبيعة العلاقة بين الخطاب الشرعي والمخاطب، وهي علاقة يتداخل فيها النقل والعقل، وتكمل الدراية دور الرواية في إعطاء المعنى المراد، من خلال جهد يبذله الفقيه لاستنباط حكم شرعي من دليله، وهذا الجهد ينصب على دراسة الدليل، لاستنطاقه بما تدل عليه ألفاظه من دلالات ومعاني.

والحوار هو منهج استيلاد المعنى المراد، من خلال مناقشة الأدلة، سواء

من حيث ثبوتها أو من حيث دلالاتها، ولا خلاف بين العلماء في جواز هذا المنهج الاجتهادي لقيام الأدلة النقلية والعقلية التي تؤكد جوازه..

وتعود أسباب الخلاف بين المدارس الفقهية إلى ما يلي :

أولا : الأسباب اللغوية :

وتعتبر الألفاظ اللغوية المشتركة من أبرز أسباب الخلاف في فهم الدلالة المرادة، ويراد بالألفاظ اللغوية المشتركة الألفاظ التي وضعت لمعان عدة، فإذا حدد النص المعنى المراد عن طريق قرينة واضحة الدلالة فلا مجال للخلاف في ذلك، وإذا تساوت المعاني المتعددة، تعددت احتمالات الدلالة، وأخذ كل فريق بما ترجح لديه من معاني، وأحيانا تأتي الألفاظ دالة على معاني مجازية، ويراد بالمجاز إطلاق اللفظ على غير ما وضع له في الأصل، والألفاظ المترددة بين الحقيقة والمجاز كثيرة، وبالرغم من إنكار بعض العلماء لوقوع المجاز في الخطاب الشرعي فإن جمهور الفقهاء أقر بوقوع المجاز في الخطاب.

ثانيا : الأسباب المتعلقة بالرواية

ويراد بالرواية البحث عن مدى قطعية ثبوت تلك الرواية، من خلال دراسة الأسانيد ومعرفة أحوال الرواة من حيث الجرح والتعديل، وحظي علم الرواية باهتمام العلماء، ووضعوا ضوابط دقيقة للتأكد من سلامة الرواية، وبخاصة فيما يتعلق بمعرفة العلل الكامنة في تلك الرواية، وهذا بحر يصعب على غير أهل الاختصاص الخوض فيه، نظرا لدقة بحوثه، ولخفاء علله ومعاييره.

ثالثا : اختلاف العلماء في مناهج البحوث الأصولية

وهناك طريقتان، طريقة المتكلمين أو الشافعية، وطريقة الحنفية، وتقوم طريقة المتكلمين على أساس تحقيق القواعد بما يوافق البراهين العقلية والنقلية، وعدم النظر في الفروع المذهبية، بينما تقوم طريقة الحنفية على أساس تحقيق القواعد وفقا لما نقل عن الأئمة من فروع المسائل، واعتبار الفروع هي الأساس الذي يعتمد عليه في بناء القواعد الأصولية. وحرص بعض العلماء المتأخرين من أمثال صدر الشريعة البخاري في كتابيه «التنقيح» وشرحه «التوضيح في حل غوامض التنقيح»، وابن السبكي في كتابه : «جمع الجوامع» على الجمع بين الطريقتين، عن طريق العناية بالقواعد وإقامة البرهان عليها وربط ذلك بالفروع الفقهية..

رابعا : اختلاف القدرات العقلية والميول الفطرية

ويعتبر هذا السبب من جملة الأسباب التي قد لا تكون مدركة في تكوين الأسباب الموضوعية لتعدد الآراء، والانسان مخاطب بالنص، وهو أداة تفسيره، وهذا المخاطب هو وليد عصره ووليد بيئته ووليد عوامل تربوية ونفسية تسهم في صياغة منهجه وتصوراته، ولا يمكن إغفال البيئة المحيطة بالانسان التي تسهم في تحديد ملامح تصوراته الفكرية واختياراته السلوكية، ولهذا تعددت المناهج بسبب اختلاف مكونات دعاتها وبناتها، سواء من حيث القابليات النفسية المرتبطة بطبيعة العلاقات والعواطف، أو من حيث المؤثرات الخارجية المرتبطة بالبيئة الاجتماعية، فالتفاؤل والتشاؤم والصلابة واللين، والتشدد والتسامح ظواهر نفسية وسلوكية، ولا يمكن تجاهل المؤثرات في تكوينها، وهي عوامل مؤثرة في صياغة المناهج الفكرية..

وإذا سلمنا بأن الاختلاف ظاهرة طبيعية بين البشر، وهو تعبير عن التعددية في مكونات الشخصية الانسانية، وهو تجسيد للطاقات المؤهلة للابداع والاضافة والاثراء، وجب علينا أن نبحث عن قناة التواصل بين الأطراف المختلفة، لكي يكون الاختلاف أداة إثراء للحركة الفقهية، بما يضيفه كل فريق من تصورات وآراء..

والحوار هو أداة التواصل، وهو ظاهرة حضارية، وللحوار آدابه وقواعده ومعاييره، فإذا تم احترام تلك الآداب والقواعد والمعايير أدى الحوار أهدافه في تكوين ظروف التواصل بين المدارس الفكرية، ومن أبرز شروط الحوار ما يلي :

أولا : أن يحترم كل فريق خصوصية الفريق الآخر، سواء كانت تلك الخصوصية خصوصية انتماء مذهبي، أو خصوصية إيمان بمواقف عقدية.

ثانيا : أن يحتكم كل فريق للحق، وأن يحرص على الوصول إليه، وأن يعلن التزامه بما يفرضه الدليل وتقوم عليه الحجة..

ثالثا : أن تلتزم الأطراف المتحاورة بما سماه علماؤنا بأدب الاختلاف، وهو آداب المناظرة، من حيث وجوب استخدام العبارات التي تعبر عن احترام الآخر، وعدم الاستهتار بأدلته وحججه، ولو كانت ضعيفة، ومواجهة الرأي بالرأي، والدليل بالدليل..

والاختلاف أمر مشروع، وهو دليل حياة وحيوية، وهو مؤشر على حرص العلماء على ممارسة حقهم في الفهم والتفسير، والعقول متفاوتة في قدراتها متباينة في مكوناتها، والحوار هو منهج التقارب وأداة التواصل، وليست مهمة الحوار أن يلغي أحد الأطراف الطرف الآخر، أو ينتصر عليه، وإنما تتمثل مهمة الحوار في فهم كل طرف لمنهج الطرف الآخر، وأن يستطلع أدلته وحججه، في رحلة البحث عن إرادة الشارع..

ومناهج الفقهاء الأقدمين أوضح دليل على مشروعية الاختلاف كمنهج علمي يراد به التعرف على جميع الاحتمالات الممكنة التي تدخل في إطار التفسير أو التأويل للنصوص التي تشتمل ألفاظها على معاني عدة، ويحتاج هذا المنهج إلى ملكات خاصة في مجال الفهم والاستنباط، يتحكم أطراف الاختلاف فيها في ناصية الأدلة، مستخرجين منها ما يمكن أن تتضمنه من دلالات ممكنة ومحتملة، وبناء على هذا المنهج العلمي ازدهرت مجالس العلم، وعددت المدارس العلمية في مجال التفسير والتأويل وفي مجال الاستدلال والاستنباط.

وحذر العلماء من خطورة تجاوز القواعد العلمية في الحوار، وشددوا على أهمية مراعاة أدب الاختلاف، وأنكروا على من غلب عليه الهوى واستجاب لنداء هواه، متجاهلا الحق، رافضا الانصياع إليه، فالخلاف الذي ينطلق من منطلق البحث عن الحق خلاف مشروع، ومحمود، وهو منهج أهل العلم، أما الخلاف الذي ينطلق من منطلق الانتصار للنفس، ومجاراة الميول والأهواء فهو من الخلاف المذموم..

وقد وقع الاختلاف بين الصحابة في كثير من المسائل والقضايا، وبخاصة بعد وفاة النبي ﷺ، سواء في القضايا المرتبطة بالخلافة وجمع القرآن وكتابة السنة وقتال المرتدين أو في مسائل فقهية مثل قتل الجماعة بالواحد، وطلاق الفرار، وتوزيع أراضي العنوة، وزواج المعتدة، ونفقة المبتوتة وميراث الجد والإخوة. ونقلت كتب السيرة كثيرا من المواقف التي تؤكد وقوع الخلاف إلا أن هذا الخلاف ظل في إطار البحث عن الحكم الصحيح، وكثيرا ما كان، يقع الاجماع على التزام الرأي الذي يؤكده الدليل وتقوم عليه الحجة..

وأدى هذا الاختلاف المبدئي بين الصحابة والتابعين إلى ظهور مدارس في مجال التفسير أولا، وفي مجال الفقه ثانيا، واشتهرت مدرسة الحديث في المدينة

ومدرسة الرأي في العراق، وأدت كل مدرسة دورها في إثراء مسيرة الفقه الاسلامي وفي توليد القواعد الأصولية التي تجسد منهجية هذه المدارس في موقفها من القضايا التي وقع الاختلاف فيها، سواء فيما يتعلق بمبدأ الأخذ بحديث الآحاد، أو بمعارضة الخبر للقياس، أو فيما يتعلق بحجية الاجماع والقياس. كما وقع الاختلاف بين أئمة المذاهب الفقهية في تحديد معاني المصطلحات الفقهية والأصولية، فمن اعتبر الاستحسان ترجيحا لدليل أخذ به، ومن اعتبره تشريعا وترجيحا للأهواء أنكره وذمه..

وبالرغم من أن مدرسة الرأي قد ابتعدت في بداية أمرها عن الحديث، وغالت في الاعتماد على الأقيسة والمصالح، وتوسعت في البحث عن العلل والمقاصد، فإنه سرعان ما انتقلت الرواية إلى العراق، وأخذ علماء مدرسة الرأي بما صح لديهم من السنة، وأدى التلاقي بين الامام الشافعي الذي كان من أبرز تلاميذ الامام مالك والامام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الامام أبي حنيفة إلى تلاقي المدرستين، أو تقارب المنهجين، فقد أخذ الامام محمد الرواية عن الشافعي، وأخذ الشافعي عن محمد منهج العراقيين في الاستنباط.. وبناء على هذا التقارب والتلاقي ألّف الشافعي كتابه الشهير «الرسالة» الذي يعتبر الكتاب الأول في علم أصول الفقه، وقد حاول فيه أن يدوّن القواعد الأصولية التي لم تكن مدونة من قبل، وبذلك تكاثفت مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في تكوين مسار فقهي واحد، تلاقت أصوله وتقاربت قواعده، وانحصرت دائرة الخلاف في الفروع الفقهية التي أعطت للفقه الاسلامي ذلك الامتداد والتوسع، معبرة بذلك عن سعة هذا الفقه وثرائه وغناه، مؤكدة وحدة تكوينه العضوي، وتكامل أحكامه.

وسوف يظل هذا المنهج الذي يحترم حرية الرأي ويشجع الاجتهاد الأصيل، هو المنهج الذي نحتاج إليه اليوم، لكي نواجه آثار عصر الركود، التي ما زالت تضيق بالرأي، وتضيق الخناق على أعناق البحوث الجادة، مشككة بقدرة هذا الجيل على تحمل مسؤولياته.

وأنا واثق أن مؤسستنا الاسلامية اليوم بما تحتضنه في أرحامها من طاقات شابة متوثبة، متطلعة بأمل إلى الغد، سوف تكون الأمل المرتجى لتكوين الظروف النفسية والاجتماعية والعلمية لنهضة يحمل لواءها أبناء هذه المؤسسات، مؤكدين بذلك تكافؤ الأجيال في قدراتها، وتنافسها الحميد في تحمل مسؤولياتها في إثراء

ثقافتنا الاسلامية، وفي إغناء فكرنا الاسلامي، لكي يظل هذا الفكر يجسد الفكر الأصيل الذي يحمل ملامح هذه الأمة، وينهض بها في مواقف التعثر، وينير لها الطريق، لكيلا تضل في ليل عبث رموز التبعية في جنباته، أو تضيع في زحمة الدروب في أيام تطاولت فيها أعناق الحاقدين معلنة حقدها على الاسلام والمسلمين..

وسوف يظل إسلامنا قوي الجذور في أعماق تربيتنا، نعلي بناءه بالحوار العلمي الهادیء، ونصون وحدتنا باحترام حق الآخر ونواجه التطرف بالتفهم الواعي لمطالب مجتمعنا، في الحرية والكرامة..



مشاركة الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية في الملتقيات العلمية والفكرية داخل المغرب وخارجه

خارج المغرب:

– عرض عن **«إسهام العلماء المغاربة في الفكر الإسلامي»** في الندوة التي نظمتها جمعية الصداقة المغربية المصرية في القاهرة برئاسة الأستاذ محمد عواد مستشار صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني خلال شهر فبراير 1994.

– الحضور في الحفل الكبير الذي أقامته وزارة الأوقاف والمقدسات الإسلامية في العاصمة الأردنية برعاية جلالة الملك الحسين يوم 18 أبريل 1994 بمناسبة تجديد عمارة المسجد الأقصى. وقد شاركت في هذا الاحتفال وفود تمثل مختلف البلدان الإسلامية بالإضافة إلى وفود من الطوائف المسيحية في القدس.

– ورقة عن **«الإطار الفكري للتعاون الاقتصادي الدولي في المنهج الإسلامي»** في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد بمدينة «أنفرس» في بلجيكا حول «الإسلام والاقتصاد العالمي» الذي نظمته غرفة التجارة والصناعة الإسلامية الأوروبية بالتعاون مع جامعة الأزهر ومجموعة «دلة البركة» في الفترة ما بين 18-21 يونيو 1994.

– بحث بعنوان **«مشروعية الإنفاق من مال الزكاة على المصالح العامة»** قدم إلى ندوة «الزكاة والتكافل الاجتماعي» التي نظمها في عمان المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية يوم 12 يوليوز 1994. وشارك فيها عدد من العلماء الذين يمثلون مختلف المذاهب الإسلامية.

– عرض حول **«الضوابط الشرعية لتقنيات الطب في الترقيع الجلدي»** مقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الثامنة التي انعقدت بمدينة الكويت من 22 إلى 24 مارس 1995 تحت إشراف المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، وكان محور هذه الندوة «بنوك الجلود والتداوي بالمحرمات».

– المشاركة في المؤتمر الخامس لرابطة الجامعات الإسلامية الذي انعقد بالقاهرة من 26 إلى 29 أبريل 1995، وكذا في الندوة الثقافية التي عقدت في رحاب الأزهر الشريف لمناقشة موضوع: **الجامعات الإسلامية والتحديات المعاصرة.**

– عرض حول **«مدى تأثير الاتحاد الأوروبي على خصوصية العلاقات التاريخية بين بلدان الحوض المتوسطي»**. قدم إلى ندوة أكاديمية المملكة المغربية التي انعقدت بمدينة

لشبونة بالبرتغال لمناقشة موضوع «أي مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي»، وذلك من 3 إلى 5 ماي 1995.

– المشاركة في **اجتماع اللجنة العلمية التي وضعت نظام الدراسات العليا بكلية الدراسات الإسلامية والعربية** بمدينة دبي بالإمارات العربية المتحدة، وزيارة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، والمجمع الثقافي بأبو ظبي، وبعد المؤسسات الثقافية والتربوية بدولة الإمارات العربية المتحدة.

داخل المغرب:

– عرض عنوانه **«تأملات في مفهوم حق الشعوب في تقرير المصير»** قدم إلى الدورة الأولى لأكاديمية المملكة المغربية لسنة 1994.

– بحث حول **«التأصيل الشرعي لمبدأ التكريم الإلهي للإنسان»** قدم إلى ندوة «تكريم الإنسان بين التأصيل الشرعي والتنظير الوضعي» التي نظمتها شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس ما بين 18-17 مارس 1994.

– بحث عن **«مفهوم البيعة في الفكر الإسلامي»** مقدم إلى ندوة «البيعة والخلافة» التي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بمدينة العيون خلال شهر يوليوز 1994.

– بحث حول **«أهمية التربية الإسلامية في المناهج المدرسية»** قدم إلى ندوة «التربية في الإسلام» التي أشرفت على تنظيمها جمعية الإمام البخاري بالتعاون مع مكتبة أحمد بن سودة العلمية بمدينة فاس يومي 11 و12 نوفمبر 1994. وقد تضمن هذا البحث شرحا لمفهوم التربية وتأكيدا لأهمية مراجعة المناهج الدراسية لكي تسهم في تنمية القيم الأخلاقية وتصحيح المسارات السلوكية.

– عرض حول **«الديمقراطية وحقوق الإنسان في بيان قمة مجلس الأمن الدولي»** مقدم إلى الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية المنعقدة في شهر نوفمبر 1994.

– عرض بعنوان **«مكانة الاجتهاد الفقهي في المناهج الأصولية»** مقدم إلى ندوة «مناهج علم أصول الفقه وقضاياه» التي نظمتها شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القاضي عياض بمدينة مراكش يومي 7 و8 دجنبر 1994.

لقاءات صحفية وإذاعية مع الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية:

– حوار مع الصحفي الفرنسي جيل ميلي مراسل جريدة ليبراسيون الفرنسية حول **«الظاهرة الأصولية وآفاق المستقبل»** بتاريخ 17 مارس 1994.

– لقاءات عديدة مع جريدتي **«الشرق الأوسط»** و**«المسلمون»** حول موضوعات إسلامية.

– لقاءات إذاعية مع **الإذاعة المغربية** في مناسبات وطنية ودينية حول قضايا ثقافية وإسلامية وتربوية.

إصدارات:

وصدر لفضيلته كتاب **«مقدمة في الدراسات القرآنية»** الذي طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، وقدم له معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري.

اجتماعات شارك فيها فضيلته:

–اجتماع **مجلس جامعة القرويين** المنعقد بمدينة تطوان يومي 12 و13 نوفمبر 1994.

–اجتماعات **اللجنة الوطنية للتعليم** التي تنعقد بمقر مجلس النواب.

–اجتماع اللجنة الوطنية للثقافة التي انعقدت بتاريخ 19 دجنبر 1994 بمدينة الرباط.

– أعمال **المجلس الجهوي للثقافة** الذي انعقد تحت رئاسة والي الرباط وسلا بتاريخ 20 مارس 1995 لدراسة التوصيات الصادرة عن لجان المجلس الجهوي للثقافة خلال جمعه التأسيسي، وتهييء برنامج عمل للعمل الثقافي.

– اجتماعات **اللجنة العليا للأوقاف والشؤون الإسلامية** بالمغرب التي شكلها معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية وتضم نخبه من العلماء والباحثين.

محاضرات وحلقات دراسية نظمتها دار الحديث الحسنية

المحاضرات الرمضانية (رمضان 1415هـ):

– محاضرة **«الإنسان في الإسلام توصيفا وتوظيفا»** ألقاها فضيلة الأستاذ الدكتور **محمود عكام** أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة بجامعة دمشق (الثلاثاء 21 رمضان - 21 فبراير 1995).

– محاضرة عن **«الإسلام في أمريكا»** لفضيلة الأستاذ الدكتور **خالد يحيى بلانك شيب** أستاذ الأديان بجامعة تمبل بولاية فيلادلفيا الأمريكية. (الأربعاء 22 رمضان 22 - فبراير 1995).

الحلقات الدراسية:

ونظمت دار الحديث الحسنية لفائدة الطلبة والباحثين الحلقات الدراسية التالية:

– **«نقل القرآن الكريم إلى لغة أجنبية: تحليل نماذج»** موضوع حلقة أطرها فضيلة الأستاذ **محمد أبو طالب** الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (12 يناير 1994).

– **«علم المقاصد باب دخول علم الأخلاق في أصول الفقه»**: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **طه عبد الرحمان** الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (2 فبراير 1994).

– **«صياغة فن القول والإعجاز القرآني»**: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **جعفر الكتاني** الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (9 فبراير 1994).

– **«حضور الإسلام في الوثيقة الدبلوماسية المغربية»**: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **عبد الهادي التازي** عضو أكاديمية المملكة المغربية (18 يناير 1995).

– **«التعريب في محيطه الطبيعي»**: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **عبد القادر الفاسي الفهري** مدير معهد الدراسات والأبحاث للتعريب (25 يناير 1995).

– **التأهيل القضائي**: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ **أحمد السراج** المدير العام للمعهد الوطني للدراسات القضائية (8 فبراير 1995).

– **«مكانة الأدب الأندلسي بين الآداب العربية الأخرى»**: حلقة أطرها فضيلة الأستاذ الدكتور **محمد بنشريفة** عضو أكاديمية المملكة المغربية (15 مارس 1995).

– وألقت الدكتورة **إيفون حداد يزبك** أستاذة التاريخ بجامعة ماسا شوستس الأمريكية محاضرة عنوانها **«المسلمون في أمريكا»** (12 يناير 1995).

أخبار دار الحديث الحسنية

زيارات الشخصيات والوفود العلمية لدار الحديث الحسنية:

زار دار الحديث الحسنية الشخصيات والوفود العلمية الآتية:

– سعادة **سفير السودان بالمغرب** السيد صديق أبو عاقلة (28 يناير 1994).

– وفد من مجلس الشورى بالمملكة العربية السعودية برئاسة فضيلة الأستاذ **أحمد بن علي المباركي** (15 أبريل 1994).

– سعادة سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية السيد **جعفر شمسيان** رفقة مسؤول شؤون الصحافة والإعلام بالسفارة (7 أبريل 1994).

– وفد من **جامعة أم القرى** بالمملكة العربية السعودية.

- فضيلة الدكتور **كمال الدين أوزدمير** الأستاذ بكلية الإلهيات بجامعة أنقرة (2 شتنبر 1994).

- فضيلة الأستاذ **جمعة الماجد** رئيس مركز جمعة الماجد للثقافة بدبي بالإمارات العربية المتحدة يرافقه فضيلة الدكتور **عبد الرحمان فرفور** رئيس تحرير مجلة آفاق الثقافة والتراث الصادرة عن المركز المذكور.

- سعادة الأستاذ محمد زيادة معاون **وزير الأوقاف بالجمهورية العربية السورية** الذي شارك في مؤتمر وزراء الأوقاف للدول الإسلامية الذي عقد بالمغرب.

- فضيلة الدكتور محمد **صهيب الشامي** عضو مجلس الافتاء الأعلى ومدير الأوقاف بمدينة حلب.

وفاة الأستاذ الدكتور عمر الجيدي:

- لبى داعي ربه الأستاذ الدكتور **عمر الجيدي** أستاذ الفقه وتاريخ المذهب المالكي بدار الحديث الحسنية، وذلك يوم الخميس 21 صفر 1416هـ موافق 20 يوليوز 1995م. وقد درّس الفقيد بدار الحديث الحسنية حوالي خمس عشرة سنة وعرف باهتمامه - رحمه الله - بالفقه المالكي تاريخا وأصولا وقضايا، كما عرف بنشاطه في التآليف فضلا عن مساهماته في مجلات متعددة، وفي الندوات والملتقيات العلمية داخل المغرب وخارجه.

لائحة الرسائل والأطروحات المسجلة والمناقشة بدار الحديث الحسنية ابتداء من شهر شتنبر 1993

الرسائل المسجلة

اسم ونسب الطالب	عنوان الرسالة	تاريخ التسجيل	الإشراف
سيدي محمد بن البشير	«الأجوبة الواضحة عن الأسئلة الفاضحة لمن يدعي الاجتهاد ناصحة» لمحمد يحيى الولاتي الشنقيطي - دراسة وتحقيق.	1993/9/23	د. عمر الجيدي
لطيفة الحسني	«المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق» لأحمد الونشريسي - تقديم ودراسة وتحقيق.	1993/9/27	ذ. السعيد بوركبة
محمد جوهار	أبو بكر الأبهري وجهوده في الفقه المالكي	1993/9/30	د. محمد الروكي
الحسين اللغميش	النقد الحديثي بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري - الشيخ أحمد ابن الصديق الغماري نموذجا	1993/11/22	د. محمد يسف
عبد الرحمان بوعلي	السيرة النبوية في الغرب الإسلامي وأثرها العلمي والاجتماعي في القرنين الخامس والسادس الهجريين	1994/1/20	د. فاروق حمادة
أحمد الدور	المحدث أبو زيد عبد الرحمان التمنارتي وكتابه «الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة» دراسة وتحقيق	1994/3/18	د. فاروق حمادة

حسن مزاراوي	«مورد الصفا في سيرة النبي عليه السلام والخلفا» للمولى عبد السلام العلوي - دراسة وتحقيق.	1994/6/17	د. محمد يسف
السنية ماء العينين	التاريخ العلمي لمدينة السمارة في الصحراء المغربية.	1994/12/4	ذ. السعيد بوركبة
الحسن أيت بلعيد	التاج ابن السبكي وتحقيق كتابه «المعجم»	1994/12/8	د. محمد الراوندي
أحمد المراري	أبو العباس أحمد القباب فقيها ومناظرا.	1995/1/9	د. عمر الجيدي
مصطفى أغزيل الفقيه	نوازل عبد الرحمان الحائك - دراسة وتحقيق.	1995/2/1	د. محمد الحبيب التجكاني
شم الأشرافي	منهج ابن الحاجب في الاستدلال بالقاعدة الفقهية	1995/3/8	د. الحسين التاويل
محمد الدراق	القواعد الفقهية من خلال كتاب «الاستذكار» للحافظ ابن عبد البر	1995/3/28	د. محمد الروكي
محمد عديل هراس	الأصوليون في المذهب المالكي بالغرب الإسلامي	1995/4/17	د. الحسين التاويل
محمد عينو	توثيق ونقد الأدلة النقلية الواردة في «المدخل» لابن الحاج	1995/4/20	د. عبد السلام الإدغيري
عبد المجيد خيالي	الشيخ محمد ابن سودة التاودي: حياته وعمله وآثاره، مع تحقيق جزء من كتابه «جامع الأمهات من أحاديث العبادات والصلوات».	1995/5/17	د. محمد الروكي

الأطروحات المسجلة

اسم ونسب الطالب	عنوان الأطروحة	تاريخ التسجيل	الإشراف
الحسين العمريش	الرواية بين القراء والمحدثين	1993/11/1	د. التهامي الراجي
محمد ابن عزوز	مدرسة الحديث بالشام خلال القرن الثامن الهجري.	1993/12/24	د. إبراهيم بن الصديق
حميد حماني	مدرسة العقيدة في عدوتي المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط.	1993/12/14	د. إبراهيم بن الصديق
عبد الفتاح الزنيفي	الإجازة في علم الحديث	1994/2/24	د. محمد فاروق النبهان
عبد اللطيف أيت عمي	الحديث المشهور والشائع على الألسنة	1994/5/11	د. إبراهيم بن الصديق
محمد اليوسفي	تفسير الإمام أبي القاسم عبد الرحمان السهيلي – جمع نصوصه وخصائص منهجه	1994/5/27	د. التهامي الراجي
عبد الله معصر	ضوابط الاستهلاك في الفقه الإسلامي	1994/5/30	د. محمد فاروق النبهان
محمد عز الدين المعيار الإدريسي	علم الرجال بالغرب الإسلامي – ابن الحذاء وتحقيق كتابه في رجال «الموطأ»	1994/6/30	د. محمد الراوندي
نوح مصطفى محمد العلي	اختيارات ابن كمال باشا الفقهية في تفسيره	1994/10/1	د. محمد فاروق النبهان
يحيى محمد حمد	منهج فقه العبادات من خلال كتب تفسير الأحكام حتى نهاية القرن السادس الهجري	1994/10/1	د. محمد فاروق النبهان

أحمد العمراني	اختيارات ابن رشد الحفيد الفقهية	1994/12/22	د. عمر الجيدي
إدريس السفياني	الوثائق والأحكام بالمغرب والأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين	1994/12/22	د. عمر الجيدي
محمد العلمي	التصنيف الفقهي في المذهب المالكي: مراحله ومناهجه.	1995/1/9	د. محمد يسف
مولاي جمال الدين القادري بودشيش	زوايا التصوف بالمغرب	1995/1/18	د. عبد السلام الإدغيري
محمد برّو	الفكر الاعتزالي وأثره في فقه الأصول خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين	1995/1/26	د. عبد السلام الإدغيري
محمد الكنوني	الاجتهادات الفقهية والقضائية في أحكام الإرث	1995/1/26	د. عبد السلام الإدغيري
عزيزة الإدريسي	اختيارات عبد الملك بن حبيب للقواعد الفقهية.	1995/5/29	د. عمر الجيدي
محمد الزوين	ابن يونس الصقلي وأثره في الفقه المالكي.	1995/5/29	د. عمر الجيدي
الناجي لمين	أصول ابن أبي ليلى من خلال آرائه الفقهية.	1995/5/29	د. الحسين التاويل

الرسائل المناقشة

اسم ونسب الطالب	عنوان الرسالة	تاريخ التسجيل	الإشراف
عبد الله محراش	دراسة المهموز من كلم القرآن وتحقيق «مقالة الأئمة الأعلام في تخفيف الهمز لحمزة وهشام» لابن القاضي.	1993/10/12	د. التهامي الراجي
محمد القرقري	العلماء والصوفية في معركة وادي المخازن	1994/4/21	د. محمد يسف

عبد الرحمان الحسني	أبو إسحاق الشاطبي: حياته ومعالم من فكره	1994/7/8	د. محمد يسف
مولاي جمال الدين القادري	«إرشاد المنتسب إلى فهم معونة المكتسب وبغية التاجر المحتسب» لأبي سالم العياشي - دراسة وتحقيق.	1994/7/15	د. عمر الجيدي
محمد برّو	خلف بن عبد الملك بن مسعود بن بشكوال	1994/7/27	د. يوسف الكتاني
عمر لشكر	«أجلى مساند على الرحمان في أعلى أسانيد علي بن سليمان» لعلي بن سليمان الدمناتي - دراسة وتحقيق.	1994/10/19	د. عمر الجيدي
أحمد العمراني	الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي.	1994/11/17	د. محمد الحبيب التجكاني
عزيزة الإدريسي	كتاب «الواضحة» لعبد الملك بن حبيب	1994/12/8	د. معمر نوري
عبد الرحمان معزيز	مسؤولية الطبيب الجنائية عن أخطائه المهنية في الشريعة الإسلامية والقانون.	1994/12/21	د. عبد السلام الإدغيري
أسيا الهاشمي البلغيثي	المجالس العلمية السلطانية على عهد الدولة العلوية الشريفة.	1995/3/18	د. عصمت دندش
الحسن طالبون	«تحصيل المنافع من كتاب الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع» لأبي زكرياء يحيى بن سعيد الكرامي السملالي - دراسة وتحقيق.	1995/6/15	د. التهامي الراجي
حسن الصويني	الفتوى عند ابن مرزوق ومنهجه في الاستنباط.	1995/6/28	ذ. محمد صقلي

إدريس جويلل	عبد الملك بن حبيب وأثره في الفقه المالكي	1995/7/5	د. محمد الروكي
تميم الحلواني	المصلحة ومكانتها في الشريعة الإسلامية عند الإمام الشاطبي	1995/7/14	د. محمد الروكي

الأطروحات المناقشة

اسم ونسب الطالب	عنوان الأطروحة	تاريخ التسجيل	الإشراف
المهدي الوافي	فقه الفقهاء السبعة وأثره في مذهب مالك	1994/6/30	ذ. محمد المكي الناصري
محمد رياض	الفتوى بين النظر والتطبيق في المذهب المالكي	1994/7/2	د. إدريس العلوي العبدلاوي
الحسن العبادي	فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام.	1994/7/06	د. محمد فاروق النبهان
أحمد لسان الحق	مبدأ المساواة والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الثلاثة بعده.	1994/9/27	د. عمر الجيدي
عبد الهادي حميتو	قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش: بحث في مدارسها، ومقوماتها الأدائية، وامتداداتها في المغرب والأندلس إلى أواخر المائة العاشرة.	1995/6/7	د. التهامي الراجي

فهرس العدد الثاني عشر من مجلة
دار الحديث الحسنية